MORGENLAND
DARSTELLUNGEN AUS GESCHICHTE UND KULTUR DES OSTENS

HEFT 30

JOSEPH VOGT

KAISER JULIAN UND DAS JUDENTUM

Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike

J. C. HINRICHS VERLAG / LEIPZIG

KAISER JULIAN UND DAS JUDENTUM

STUDIEN ZUM WELTANSCHAUUNGSKAMPF DER SPÄTANTIKE

VON

JOSEPH VOGT

1939

J. C. HINRICHS VERLAG / LEIPZIG

MORGENLAND

DARSTELLUNGEN
AUS GESCHICHTE UND KULTUR
DES OSTENS

HEFT 30

DIE HEFTE 1—11
SIND UNTER DEM TITEL
»BEIHEFTE ZUM ALTEN ORIENT«
ERSCHIENEN

Alle Rechte vorbehalten
J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig
Printed in Germany
Verl.-Nr. 4344

Inhaltsverzeichnis

1. Die geistige Verfassung des Judentums in der Kaiserzeit.

Die Stimmung nach dem Untergang Jerusalems S. 1. — Neue Sammlung der Kräfte nach dem Bar Kochba-Aufstand; Begünstigung durch die römische Regierung S. 4. — Unfruchtbarer Lehrbetrieb S. 5. — Defensive gegenüber dem Christentum S. 6. — Annäherung an das Heidentum S. 8.

2. Das Judentum im Urteil der spätantiken Philosophie

Antisemitismus und griechisches Volksbewußtsein S. 9. — Wertschätzung des Judentums durch hellenisierte Orientalen S. 11. — Celsus und das Judentum: Polemik gegen den Messias- und Offenbarungsglauben S. 12. — Anerkennung des völkischen Charakters der jüdischen Religion S. 13. — Porphyrios und das Judentum: Einreihung der Hebräer unter die weisen Völker S. 15. — Wertschätzung der jüdischen Bräuche S. 17. — Jamblich S. 18.

3. Die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum.

Fortgesetzte Abtrennung von der Synagoge S. 18. — Origenes und das Judentum: hohe Bewertung des alten Israel S. 20. — Ablehnung des gegenwärtigen Judentums und seines Gesetzes S. 21. — Eusebios und das Judentum: Anerkennung der hebräischen Offenbarungsweisheit S. 23. — Einschränkung der Rolle des alten Israel S. 24. — Christlich-römisches Geschichtsbild S. 25.

4. Die judenfeindliche Gesetzgebung seit Konstantin und ihre Wirkung.

Kirchliches Vorgehen gegen die Judaisierenden S. 26. — Einengung der jüdischen Sekte durch Gesetze des Konstantin S. 27. — und des Konstantius S. 29. — Bedrängnis und Aufstand der Juden in Palästina S. 30. — Aktivität des babylonischen Judentums S. 31. — Aphrahat als Zeuge der jüdischen Propaganda im Perserreich S. 32.

5. Das Judentum in der Weltanschauung des Kaisers Julian.

Weltanschauung und Religionspolitik S. 34. — Beurteilung der jüdischen Gottesanschauung S. 36. — Lehre von den Volksgöttern und Volksarten S. 38. — Völkische Weltanschauung S. 40. — Begriff des Hellenentums S. 41. — Geringschätzung der jüdischen Kulturleistung S. 42. — Annäherung der jüdischen Volksreligion an den Hellenismus S. 43.

6. Julians Tempelbau in Jerusalem. Versuch und Mißerfolg.

Befehl zum Wiederaufbau des Tempels S. 46. — Das antichristliche Motiv nach dem Zeugnis Julians selbst S. 47. — nach der Aussage der Christen S. 47. — Tempelbau in Verbindung mit der Vorbereitung des Perserkriegs? S. 49. — Stellungnahme des Judentums zum Tempelbau nach dem Zeugnis Julians S. 50. — nach jüdischen Äußerungen S. 51. — nach den christlichen Berichten S. 53. — Verlauf des Unternehmens: Worte Julians S. 53. — Bericht Ammians S. 54. — Die christlichen Berichte S. 54. — Kritik der Berichte und ihr Ergebnis S. 56.

7. Die Wirkung des Mißerfolgs auf Juden und Christen.

Das Schweigen der Juden über das Unternehmen S. 60. — Lage des palästinischen Judentums um die Wende 4./5. Jahrhunderts S. 60. — Gemäßigte Judenfeindschaft der kaiserlichen Gesetzgebung S. 62. — Der Brief „Julians an die Gemeinschaft der Juden" eine Fälschung S. 64. — Absicht und Zeit der Fälschung S. 67. — Verschärfter Angriff der Christen auf das Judentum S. 68. — Chrysostomos und die Juden; Julians Mißerfolg als neues Argument S. 69. — Antijudaismus des Zeno von Verona S. 72. — Sieg des kirchlichen Antijudaismus S. 73.

1.

Die geistige Verfassung des Judentums

Der Untergang Jerusalems warf die Juden Palästinas in Knechtschaft, er brachte aber auch der jüdischen Diaspora im römischen Reich eine schwere Demütigung. Hat doch Vespasian den Sieg des Juppiter Capitolinus über Jahwe in einer Form zum Ausdruck gebracht, die von den Juden nicht mißverstanden werden konnte, indem er die Steuer, die alle Juden der Welt bisher alljährlich an den Tempel in Jerusalem entrichtet hatten, an den Juppiter Capitolinus in Rom abführen ließ. Für das religiöse Leben des Judentums war es folgenschwer, daß mit der Zerstörung des Tempels die Ausübung des Kultus in der alten Form unmöglich wurde. So lastete der Untergang von Stadt und Tempel hinfort als furchtbarer Druck auf dem jüdischen Volk.

Das jüdische Denken hat immer wieder versucht, die Katastrophe zu erklären und innerlich zu überwinden. Noch unter dem Eindruck des Kriegserlebens gab der Renegat Flavius Josephus vom Standpunkt der jerusalemischen Priesterschaft eine selbstgerechte Deutung des Unglücks. Er schob die Schuld auf den inneren jüdischen Parteikampf, vor allem auf das Vorgehen der Volksmenge gegen die Hohenpriester und wies in formalistischem Eifer auf die rituellen Versündigungen hin, die die Strafe herausgefordert haben[1]. Sehr tief ging diese Stellungnahme nicht, die die Schuld auf die anderen ablud und die billige Auffassung vertrat, Gott habe auf der Seite der Römer gestanden, auf der Seite also, auf die sich auch Josephus in sehr unrühmlicher Weise geschlagen hatte. Die unbeugsame jüdische Haltung erkennen wir dagegen in mehreren Sprüchen des vierten und des fünften Buches der uns überlieferten Sammlung sibyllinischer Orakel, in denen am Ausgang des 1. und zu Beginn des 2. Jahrhunderts Rom leidenschaftlich angegriffen und sein Untergang drastisch verkündet wird[2].

1 Bell. Jud. 4, 5, 2; 5, 13, 6; 7, 8, 1; 4, 3, 12. Vgl. H. Windisch, Der Untergang Jerusalems im Urteil der Christen und Juden, Theolog. Tijdschr. 48 (1914) S. 526ff.; W. Weber, Josephus und Vespasian, Stuttgart 1921 S. 21ff.

2 Rzach, R. E. II A 2131ff.; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin 1938 S. 66ff.

Um dieselbe Zeit haben auf die eigentümlichste jüdische Art Offenbarungsbücher, die wie die Orakel auf starke Wirkung abzielten, die schier unfaßbare Wendung zu bewältigen gesucht, die der Untergang Jerusalems bedeutete. Die syrische Baruchapokalypse und das 4. Esrabuch betrachten das Unheil als wohlverdiente Strafe für die Vergehen des Volkes. Doch das jüdische Bewußtsein ist durch den römischen Sieg zu tief verletzt: „Wenn Du Dein Volk haßtest, so mußtest Du es züchtigen mit eigener Hand![1]“ So richtet sich der Blick in die Zukunft. In beiden Schriften wird die Erwartung ausgesprochen, daß der Messias Rom und seinem Reich ein Ende machen und den Seinen die Segensfülle bringen werde. Aber auch damit beruhigen sich die in ihrem Glauben an diese Welt erschütterten Seher nicht. Sie lassen die messianische Zeit zu Ende gehen und danach einen neuen Aeon beginnen, „die zukünftige Welt“, die erst das Heil vollenden wird[2]. Die Messiasidee, die hier aufgerufen wurde, hat in der Folgezeit noch zahllose Abwandlungen erfahren, in jeder Gestalt aber dem Zusammenhalt des Volkes und seiner Wiederaufrichtung gedient. Die Bedeutung, die innerhalb der messianischen Erwartungen Stadt und Tempel einnahmen, verkündet in maßgeblicher Weise die 14. Benediktion des Achtzehngebets, das gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Ch. in Palästina endgültig geformt dreimal täglich von den Juden an allen Orten gesprochen wird: „Erbarme Dich, Jahwe unser Gott, in Deiner großen Barmherzigkeit über Israel, Dein Volk, und über Jerusalem, Deine Stadt, und über Sion, die Wohnung Deiner Herrlichkeit, und über Deinen Tempel und über Deine Wohnung und über das Königtum des Hauses David, des Messias Deiner Gerechtigkeit. Gepriesen seist Du, Jahwe, Gott Davids, der Jerusalem erbaut[3].“

So hat der Kern des Judentums in Palästina die Katastrophe des Jahres 70 zu überwinden verstanden. Wenn man auch zugab, verdientermaßen bestraft zu sein, so wies man doch den Gedanken der göttlichen Verwerfung des Volkes weit von sich. Und man richtete sich in der neuen Lage ein. Gegenüber der Tendenz zur Propaganda und zum Universalismus, die in dem vorhergehenden Zeitalter geherrscht hatte, führten nun die Pharisäer und die Rabbinen die exklusive Richtung zum Sieg[4] und schufen damit die Voraus-

---

1 Esra 5, 30 Violet.

2 E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II⁴ S. 644ff., III⁴ S. 315ff., 460ff.; H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV 1928 S. 808ff.; H. Fuchs a. O. S. 63ff.

3 Strack-Billerbeck, a. O. IV S. 213.

4 W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. von H. Gressmann, Tübingen 1926 S. 59, 84f.

setzung für die neue Kräftigung des Judentums in der Heimat und in der Welt. Noch während der Belagerung Jerusalems sammelten sich einige Rabbinen in Jabne in Judäa; die „Akademie", die sich dort bildete, nahm die Führung des Judentums im Land und außerhalb des Landes an sich[1]. Draußen in der Diaspora ist der Untergang Jerusalems überhaupt leichter verwunden worden. Die einzelnen jüdischen Gemeinden, Fremdkörper innerhalb der griechischen und römischen Städte, behielten auch unter den flavischen Kaisern, selbst unter dem gewiß nicht judenfreundlichen Domitian, die großen Privilegien, die ihnen Cäsar und Augustus bewilligt hatten. Sie besaßen weiterhin die freie Ausübung ihres Kultes, genossen vor allem den Schutz des Sabbats und weitgehende Befreiung von den Verpflichtungen des Kaiserkults. So kann es nicht Wunder nehmen, in den Jahrzehnten nach Titus das Judentum der Diaspora sowohl als Volksgemeinde wie als religiöse Gemeinschaft im Aufstieg zu sehen. Die jüdischen Gemeinden mehrten sich, sie gewannen noch Zuwachs durch Proselyten und Anhang durch den weiteren Kreis der „Gottesfürchtigen" und gaben dem jüdischen Volk in Palästina, mit dem sie in dauernder Verbindung standen, einen festen Halt[2].

In derselben Zeit wuchs, von den Römern kaum beachtet, im Judentum der Welt eine erbitterte Feindschaft gegen Rom empor. Sie entlud sich in furchtbaren Aufständen nacheinander in der Diaspora und in Palästina. 45 Jahre nach dem Untergang Jerusalems, während Kaiser Trajan im parthischen Krieg stand, wurden die Provinzen Ägypten, Cyrene und Cypern durch haßerfüllte Erhebungen der Juden heimgesucht. 17 Jahre später brach von messianischen Ideen entzündet ein neuer Krieg in Palästina aus, der das Reich drei volle Jahre in Anspruch nahm, obwohl es damals über seine Kräfte frei verfügen konnte. Jetzt allerdings holte Rom zum entscheidenden Schlag gegen den Herd des Messiasgedankens aus. Kaiser Hadrian, ein später Hellenist, für den das Vorbild des Antiochos Epiphanes maßgebend war, verbot den Juden für alle Zukunft das Betreten Jerusalems, in dessen Ruinen sich die Aufständischen lange gehalten hatten. Eine römische Stadt, Aelia Capitolina, erstand auf dem blutgetränkten Boden, ein Heiligtum des Juppiter Capitolinus auf der Stätte des ehemaligen jüdischen Tempels[3]. Es war ein Erfolg dieses Vorgehens, zugleich allerdings

---

1 G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era, I 1927 S. 83ff.; H. Zucker, Untersuchungen zur Organisation der Juden vom babylonischen Exil bis zum Ende des Patriarchats, Diss. Berlin 1936 S. 120ff.

2 H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, I 1932 S. 77f.

3 Dio 69, 12, 1.

auch eine Wirkung der schweren Verheerungen des Krieges, daß das jüdische Leben in ganz Judäa zurückging.

Aber auch jetzt hat das Judentum zäh durchgehalten. Die römische Politik glaubte durch ihre durchgreifenden Maßnahmen die Gefahr für immer beschworen zu haben und hielt ihre Duldung der jüdischen Kultusgemeinden in Palästina und im Reich aufrecht. Das von Hadrian erlassene allgemeine Verbot der Beschneidung hob sein Nachfolger Pius für die Juden wieder auf. Das Judentum Palästinas sammelte sich von neuem in Galiläa. In den blühenden Städten dieses Bezirks entfalteten die Rabbinen im 2. und 3. Jahrhundert eine rege Tätigkeit in der Erläuterung des Gesetzes und damit in der Leitung des gesamtjüdischen Lebens. Das Synedrion wirkte ungestört in Sepphoris, dann in Tiberias. Noch im 2. Jahrhundert gewann ein Mitglied der Familie Hillels, in der seit langer Zeit der Vorsitz des großen Gerichtshofs erblich war, die Stellung als religiöses Oberhaupt des Judentums, die später mit dem Namen Patriarch bezeichnet wird. Ihm obliegt die Festlegung des Kalenders, der Feste und Gebete, er kann aber auch durch seine Gesandten, die Apostel, in den jüdischen Gemeinden weithin Richter und andere Beamte einsetzen und abberufen. Damit sind immerhin Ansätze auch zur politischen Führung des ganzen Judentums gegeben. Und doch hat Rom dieses Patriarchat, das in der Familie Hillels verblieb, anerkannt und später, im 4. Jahrhundert, durch hohe Ehrentitel ausgezeichnet[1]. So gewannen die Juden in Palästina ihre mächtige Stellung zurück. Wie es scheint, ist das Verbot des Zutritts zu Jerusalem im 3. Jahrhundert nicht mehr streng gehandhabt worden. Daß die Städte Galiläas in Blüte standen, ist durch die zahlreichen und prächtigen Synagogenbauten des 3. Jahrhunderts eindrucksvoll erwiesen[2].

Die Judengemeinden der Diaspora haben ihren Aufstieg fortgesetzt. Wohl hat das Bürgertum der griechischen und römischen Städte sich da und dort noch gegen das Überhandnehmen der jüdischen Gruppen und ihre Betriebsamkeit in Politik und Wirtschaft gewehrt, doch der Widerstand wurde geringer, je mehr Menschen orientalischer Herkunft in die führende Gesellschaft der Städte und in die Ämter der Reichsverwaltung eindrangen[3].

---

1 Zucker, a. O. S. 142ff. Die Behauptung Zuckers, der Patriarch sei nicht nur religiöses Oberhaupt der Juden, sondern offensichtlich der Rom verantwortliche Leiter der jüdischen Gemeinschaft als einer politischen Körperschaft gewesen (S. 151), bleibt unbewiesen. Richtiger urteilt J. B. Frey in Corpus Inscriptionum Judaicarum I 1936 S. CIXff.

2 C. Watzinger, Denkmäler Palästinas II 1935 S. 107ff.

3 Vgl. J. Vogt, Rassenmischung im römischen Reich, Vergangenheit und Gegenwart 26 (1936) S. 1ff.

Entscheidend aber war, daß die Kaiser im Banne der universalen Tendenzen ihrer Reichspolitik die jüdischen Gemeinden, die sich kaisertreu gaben und leicht gegen den oft widerspenstigen Freiheitssinn der Städte ausgespielt werden konnten, offensichtlich begünstigten. Die afrikanisch-syrische Dynastie des Septimius Severus hat darin Epoche gemacht. Septimius Severus selbst hat wohl den Übertritt zum Judentum verboten[1], aber abgesehen von diesem Einschreiten gegen den Proselytismus zeigte er sich dem Judentum entgegenkommend. Er hat die Juden zu den Gemeindeämtern zugelassen. Dies mochte in einer Zeit, in der mit den städtischen Ämtern und Ratsstellen schwere finanzielle Lasten verbunden wurden, keine reine Auszeichnung sein, doch die Bestimmung, daß bei dieser Heranziehung auf die Besonderheiten der jüdischen Religion Rücksicht zu nehmen war, zeigt die kaiserliche Gunst[2]. Mit gutem Grund hat man die lebhafte Bautätigkeit des Judentums in Galiläa mit dem Aufenthalt des Kaisers in Syrien und Palästina im Jahr 199 und mit der seit dieser Zeit wirksamen Förderung des Judentums von Reichs wegen in Verbindung gebracht. Caracalla, der in jüdischen Kreisen noch später gewiß nicht ohne Grund als besonderer Freund des Judentums galt[3], hat durch seine berühmte Konstitution die Juden wie die übrigen Provinzialen in die Reichsbürgerschaft aufgenommen. Auch wenn sie damit keinen öffentlich-rechtlichen Verband im Gesamtreich erhielten[4], gewannen sie doch einen Vorsprung vor den anderen Volksgruppen, da sie in allen Provinzen ihre Vorposten hatten. Daß Elagabal, der sich als syrischer Baalspriester beschneiden ließ und kein Schweinefleisch aß[5], auch den jüdischen Kult offiziell in Rom einführen wollte, bedeutet bei der kurzen Dauer seiner Regierungsorgie weniger als die Tatsache, daß Severus Alexander grundsätzlich die jüdischen Privilegien aufrecht erhielt[6]. Es ist kein Zweifel, daß die judenfreundliche Politik der severischen Kaiser, die über das Entgegenkommen der Herrscher des 2. Jahrhunderts entschieden hinausging, letztlich in der semitischen Herkunft dieser ganzen Dynastie begründet war.

Für die geistige Verfassung des Judentums ist es nun sehr charakteristisch, daß es in einer Zeit, in der es diese weitgehende Förderung erhielt, geistig völlig unfruchtbar blieb[7]. Die jüdische

---

1 Hist. Aug., vita Sept. Sev. 17, 1. 2 Dig. 50, 2, 3, 3.
3 Hieronymus in Dan. 11, 34 (P. L. 25, 570).
4 E. Schönbauer, Zeitschr. Sav. Stift., Rom. Abt. 57 (1937) S. 342ff.
5 Dio 79, 11, 1f.; Hist. Aug., vita Elag. 7, 2.
6 Hist. Aug., vita Sev. Alex. 22, 4.
7 Das ist wohl der tiefere Grund, weshalb eine wahrhaft historisch orientierte Darstellung dieses späten Judentums, etwa in Fortführung des Werkes von

Gelehrsamkeit verharrte in epigonenhafter Erläuterung der Schrift und des Gesetzes und vollendete jenes kasuistische Denken, das, andern Völkern stets unverständlich, für den Zusammenhalt des Judentums in der Welt wesentlich wurde[1]. Die Öde dieses rabbinischen Lehrbetriebs haben christliche Zeitgenossen wiederholt damit gekennzeichnet, daß sie das Versiegen der prophetischen Kraft beim Judentum feststellten. Aber auch Juden selbst haben gelegentlich eingestanden, daß frühere Geschlechter an Gelehrsamkeit und Gottesfurcht weit überlegen waren[2]. An einer großen Aufgabe, die eigene Kraft zu messen, hat es dem Judentum angesichts der aufgehenden Welt des Christentums wahrlich nicht gefehlt. Aber gerade gegen diesen Gegner kannte die Synagoge nur hinterhältige Feindschaft und dumpfe Negation. Täglich erflehte man im Achtzehngebet die Ausrottung der Christen und der jüdischen Häretiker[3]. Man schädigte die Ausbreitung des Christentums, die vielfach auf Kosten der jüdischen Gemeinden ging, durch Mitwirkung bei den Christenverfolgungen des Staates und durch systematische Ausstreuung von Verleumdungen gegen Christus und seine Anhänger. Wenn sich — selten genug — noch Juden in Gespräche mit christlichen Gegnern einließen, so waren dies nicht Vertreter der rabbinischen Weisheit, sondern hellenisierte Juden

---

Schürer, nicht zustande gekommen ist; denn die ganz unpolitisch gehaltene Darlegung der spätjüdischen Religion von G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era, I, II Cambridge 1927 kann nicht dafür gelten. Die zahlreichen Abhandlungen von jüdischer Seite, wie die Schriften der Rabbiner I. Ziegler, Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten, Berlin 1907 und J. Bergmann, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1908, auch die Zusammenfassung von H. J. Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten, Berlin 1937 lassen die Unfruchtbarkeit des jüdischen Denkens dieser Zeit deutlich genug erkennen. Dasselbe gilt auch von den wissenschaftlich eindringenderen Untersuchungen der für diesen Gegenstand viel genannten jüdischen Fachleute S. Krauss, The Jews in the works of the Church fathers, Jew. Quart. Rev. 5 (1893) S. 122ff., 6 (1894) S. 82ff., 226ff.; M. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 55 (1911) S. 555ff., 56 (1913) S. 49ff., 164ff.; A. Marmorstein, Religionsgeschichtliche Studien I 1910; derselbe, Judaism and Christianity in the middle of the third century, Hebrew Union College, Annual 10 (1935) S. 223ff. — Am aufschlußreichsten für die Gesamtlage des Judentums im römischen Reich ist immer noch das umfassende Werk jüdischer Gelehrsamkeit von J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale, I, II Paris 1914, obwohl es in seiner juristischen Systematik keinen Sinn für den Wandel des historischen Lebens zeigt.

1 G. Kittel, Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage. Forschungen zur Judenfrage, I Hamburg 1937 S. 43ff.; ebenda S. 64ff. K. G. Kuhn, Die Entstehung des talmudischen Denkens.

2 Zucker, a. O. S. 139.

3 Strack-Billerbeck, a. O. IV S. 212f.; Kittel, a. O. S. 62.

ohne Auftrag und Rang. Im jüdischen Schrifttum dieser Jahrhunderte gibt es keine großzügige Auseinandersetzung mit der christlichen Welt, die sich als das neue Israel betrachtete, keine einzige Streitschrift, die offen den Kampf gegen die dauernd anwachsende christliche Literatur „adversus Judaeos" aufgenommen hätte. Nur in ihrer Auslegung des Gesetzes und der Überlieferung gingen die Rabbinen auf die durch das Christentum geschaffene neue Lage ein. Sie taten es spitzfindig, aber ohne neue Ideen, energisch, aber in reiner Versteifung auf die ererbten Anschauungen und Ansprüche. Gegenüber dem christlichen Bewußtsein, das neue Volk Gottes zu sein, wurde die Erwähltheit Israels verteidigt unter Berufung auf den Besitz der Thora. Der von Heiden und von Christen immer wieder vorgebrachte Hinweis auf die politische Ohnmacht des jüdischen Volkes als Zeichen seiner Verwerfung wurde mit dem Beispiel anderer, in Knechtschaft geratener Völker zurückgewiesen. Man erkannte schließlich in der Verbannung und Zerstreuung des Volkes eine besondere Wohltat Gottes, eine Fügung, die der Ewigkeit Israels diente. Denn durch die Diaspora gewinne man mehr Proselyten, und eben wegen der Zerstreuung könne Israel in Zeiten der Verfolgung zwar verstümmelt, aber nicht vernichtet werden[1]. Entsprechend der Festhaltung am Gedanken der Auserwähltheit forderte man auch für das jüdische Gesetz, das die Christen überwunden haben, fortdauernde Gültigkeit, denn die Offenbarung sei ein für alle Mal abgeschlossen, eine Ergänzung der Thora sei unmöglich. Daß in Jesus von Nazareth der Messias erschienen sei, wurde mit besonderer Gehässigkeit abgelehnt. Der für ihn geführte Schriftbeweis wurde ebenso verworfen wie die dogmatische Ausgestaltung des Christusbildes. Selbst aus der Schwierigkeit, die die Zerstörung des Tempels und das damit herbeigeführte Ende des alten Opferdienstes bereiteten, fand man einen Ausweg durch Aufstellung von Ersatzleistungen für diesen Opferdienst: Thorastudium, Gebet und Wohltätigkeit[2]. Im übrigen erwartete man die Versammlung des Volkes und die Wiederaufrichtung des Tempels stets als Ereignisse der messianischen Zukunft.

So bietet die jüdische Gelehrsamkeit in den Jahrhunderten, in denen das Christentum die antike Welt gewann, das Bild einer kraftlosen Defensive. Das Leben der jüdischen Gemeinde aber war endgültig in der Gesetzesreligion festgelegt. Die Erfolge, die das Judentum trotzdem noch erzielte, verdankte es wesentlich der Schwäche der Umwelt, nicht der eigenen Kraft. Mit seinen

---

1 Schoeps, a. O. S. 38. Der Verfasser bemerkt zu dieser um 200 n. Chr. vorgebrachten Erklärung: „Historisches Erfahrungsmaterial deckt diese Überzeugung zur Genüge."

2 Schoeps, a. O. S. 42 Anm. 1.

strengen Vorschriften und seinen absonderlichen, alten Bräuchen verfehlte es bei den spätgeborenen Menschen der antiken Städte, die ihre angestammte Art und ihre geistige Form verloren hatten und neuen Offenbarungen zuneigten, einen gewissen Eindruck nicht. Es gab immer noch Proselyten, auch solche, die in Zeiten der Verfolgung vom Christentum herüberkamen. Für die Juden und für die Heiden aller Religionsgemeinschaften hob sich im Weltanschauungskampf seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts immer bedrohlicher das Christentum als der gemeinsame Gegner ab. Die gemeinsame Front gegen das Christentum hat in der Tat eine gewisse Annäherung des Judentums an die heidnische Umwelt nach sich gezogen. Das läßt sich selbst im palästinischen Judentum verfolgen, dessen Abgeschlossenheit im allgemeinen stark überschätzt wird. In der Zeit des judenfreundlichen Severus Alexander gab sich der Patriarch Juda II., der das Synedrion aus dem entlegenen Sepphoris in das auch von zahlreichen Heiden bewohnte Tiberias verlegte, in Kleidung und Auftreten als romanisierter jüdischer Fürst. Damals gestattete ein angesehener Lehrer Jochanan im Gegensatz zu seinen Vorgängern das Erlernen der griechischen Sprache, ja er erlaubte sogar, die Wände der Synagogen mit bildlichen Darstellungen zu schmücken[1]. So trat zu der hellenistischen Formensprache der jüdischen Architektur nun auch das Wandgemälde mit figürlichen Darstellungen, wie die vor kurzem ausgegrabene Synagoge in Dura, deren Bau in diese Zeit gehört, gezeigt hat[2]. Man darf diese Bestrebungen einer stärkeren Anpassung an die Umwelt allerdings nicht überschätzen. Den erwähnten Äußerungen stehen andere rabbinische Lehren gegenüber, die in schroffer Weise die Absonderung von der heidnischen Umgebung fordern. Das Erlernen der griechischen Sprache bedeutete kein Eindringen in die griechische Literatur, jetzt noch weniger als in früheren Zeiten[3], und die Haltung gegen Rom blieb im Grunde immer feindlich. Betete man doch täglich um „die Ausrottung der frechen Regierung“[4]. Aber dem Christentum gegenüber standen und wuchsen Judentum und Heidentum zusammen. So konnte Origenes feststellen, daß die Juden zwar nicht die Heiden, wohl

---

1 Watzinger, a. O. II S. 113; G. Hölscher, Die Geschichte der Juden in Palästina seit dem Jahre 70 n. Chr. (Schriften des Institutum Delitzschianum 2) Leipzig 1909 S. 16f.

2 Comte du Mesnil du Buisson, Rev. Bibl. 43 (1934) S. 346ff.

3 Origenes c. Cels. 2, 34: *οὐ πάνυ μὲν Ἰουδαῖοι τὰ Ἑλλήνων φιλολογοῦσι.* Über den jüdischen Charakter der Philosophie Philons Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I S. 92f.; über seine jüdische Geschichtsauffassung H. Bogner, Philon von Alexandrien als Historiker, Forschungen zur Judenfrage II S. 63ff.

4 Strack-Billerbeck, a. O. IV S. 212f.

aber die Christen mit unersättlichem Haß verfolgen[1]. Und Hippolyt wollte beobachten, daß Juden und Heiden sich in ihren Speisen unterscheiden, aber in ihren Anschauungen und ihrer Haltung einig sind[2]. Es war die Verbindung ungleicher Mächte in dem gemeinsamen Gefühl des Unvermögens gegenüber der schöpferischen Kraft des Christentums: das Zusammentreffen des Blinden mit dem Lahmen.

2.

Das Judentum im Urteil der spätantiken Philosophie

Die Haltung, mit der das Bürgertum der griechischen und römischen Städte bis in das 2. Jahrhundert n. Chr. die Ausbreitung jüdischer Gruppen aufgenommen hat, darf im allgemeinen als instinktive Ablehnung des fremden Volkes bezeichnet werden. In dem uns erhaltenen Schrifttum des Hellenismus und der Kaiserzeit richten sich die Einwände gegen das Judentum vorzugsweise gegen die jüdische Religion. Bei der wesenhaften Verbundenheit von Glaube und Weltanschauung, Kultus und politischer Ordnung in der ganzen antiken Welt betreffen sie aber letzten Endes die ganze Volksart. Dem polytheistischen Denken erscheint der jüdische Gottesglaube als Leugnung der Götter schlechthin, als Atheismus. Der jüdische Anspruch einer besonderen Erwähltheit gilt der antiken Welt, für die das Dasein und Zusammenwirken vieler verschiedenartiger Völker selbstverständlich geworden war, als grenzenlose Anmaßung. Die religiösen Bräuche der Juden werden mit Verachtung abgelehnt und die Absonderung der jüdischen Gemeinden von ihrer Umwelt wird als Menschenhaß gedeutet. Dies sind Auffassungen und Deutungen, die im Lauf der Jahrhunderte immer wieder begegnen und eben deshalb als Norm angesprochen werden dürfen. In den Ländern, in denen der palästinische Kern des Judentums am unmittelbarsten verspürt wurde und die Juden am stärksten in die hellenistischen Städte eindrangen, in Syrien und Ägypten, kam es zu schweren Konflikten zwischen hellenistischen Königen und den Juden, aber auch zu lang anhaltenden Kämpfen der griechischen Stadtgemeinden gegen die ihnen angeschlossenen jüdischen Gruppen. Wir kennen diesen politischen Antisemitismus

1 Origenes in Ps. 36 Hom. 1, 1 (P. G. 12, 1321).
2 In Sus. (S. 147 Lagarde).

am genauesten vom ägyptischen Alexandria der Kaiserzeit. Ägyptische Papyri haben uns Stücke volkstümlicher antisemitischer Schriften geschenkt, die im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. entstanden sind, viel gelesen wurden und vielleicht unter der judenfreundlichen Regierung des Caracalla eine einheitliche Fassung erhalten haben. Für die Erkenntnis der tieferen Gründe des Gegensatzes zwischen Griechen und Juden ergeben diese Schriften mehr als die hohe Literatur. Sie zeigen uns das geschäftige Eindringen der Juden in die griechische Gemeinde und ihre Gunstbuhlerei bei den Kaisern. Als letzte Triebkraft der griechischen Abwehr erscheint gewiß nicht die Empfindung des Rassengegensatzes, der der antiken Welt nicht klar bewußt geworden ist[1], wohl aber ein lebendiges griechisches Volksbewußtsein. Es sind edelgeborene Männer der Griechenstadt, meist die Vorsteher des Gymnasion, der körperlichen und geistigen Schulungsstätte des Hellenentums, die aus Liebe zu ihrer heimatlichen Polis bei den Zusammenstößen und den auf sie folgenden Prozessen vor dem kaiserlichen Gericht die griechische Sache führen und oft als Märtyrer in den Tod gehen. Einem dieser hellenischen Vorkämpfer wird bei der Verhandlung vor dem Kaiser Trajan, die natürlich im Stil dieser literarischen Gattung frei ausgeschmückt ist, das Wort in den Mund gelegt: „Du solltest den Deinigen helfen und dich nicht zum Anwalt der gottlosen Juden machen." Hier wird die Verkehrtheit der kaiserlichen Judenpolitik, die die natürliche Zusammengehörigkeit der Hellenen mit der römischen Regierung verleugnet, blitzartig beleuchtet[2].

Auf diesem Hintergrund eines langanhaltenden Gegensatzes zwischen der antiken Welt und dem Judentum ist das positive Bild der jüdischen Religion zu betrachten, das uns im philosophischen Schrifttum der ausgehenden Antike begegnet. Es wird dann sofort deutlich, daß dieses Bild nicht dem ungebrochenen Hellenentum entstammt. Die Anfänge der Wertschätzung jüdischen Glaubens gehen allerdings bis in den frühen Hellenismus zurück und hängen mit der wissenschaftlichen Erforschung der Kulturen des alten Orients zusammen. Seit dem Eroberungszug Alexanders des Großen gewannen die Griechen eine genauere Kenntnis und

---

1 Daß er beim Widerstand gegen die Juden nicht ganz gefehlt hat, zeigt J. Leipoldt, Antisemitismus in der antiken Welt, Leipzig 1933 S. 19f.

2 Diese Texte verdienten längst eine zusammenfassende Ausgabe und historische Würdigung. Ich verweise auf U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 1909 S. 783ff.; A. von Premerstein, Zu den sogenannten alexandrinischen Märtyrerakten, Philol. Suppl. XVI 2 (1923); H. Idris Bell, Juden und Griechen im römischen Alexandreia, Beih. z. Alten Orient 9 (1926).

ein tieferes Verständnis der geschichtlichen Leistung der Ägypter, Babylonier und der anderen Völker des Ostens. Die religiöse Erregung des Griechentums dieser Zeit schuf eine besondere Empfänglichkeit für die Göttergestalten und Weisheitslehren des Orients, denen selbst der Eroberer Alexander seine Achtung bezeugt hatte. In dieser unbefangenen Hinwendung zu der neuentdeckten Welt hat die Schule des Aristoteles, voran Theophrast, das philosophische Element im jüdischen Glauben, die unkörperliche Gottesvorstellung und den bildlosen Kult, gewürdigt und Moses als einen bedeutenden orientalischen Gesetzgeber gelten lassen[1]. Urteile dieser Art zeugen von dem Ringen griechischer Philosophen um eine reinere Gottesidee, als sie der landläufige Polytheismus bot, sie enthalten beileibe nicht die Übernahme fremder Anschauungen. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung mit dem Orient tritt bei griechischen Menschen die Neigung auf, die Weisheit des Ostens über Gebühr zu bewundern und sie als Quelle der griechischen Philosophie zu betrachten. Zu dieser neuen Haltung des griechischen Denkens haben Abkömmlinge orientalischer Völker, die ihre heimische Weltauffassung und Überlieferung in die griechische Philosophie hineintrugen, ganz wesentlich mitgewirkt. Die von den Stoikern ausgebildete Methode der allegorischen Deutung von Mythen und Texten diente als Werkzeug bei dieser Vermengung verschiedenartigster Anschauungen. Mit besonderem Eifer waren hellenisierte Juden, allen voran Philon von Alexandria, bemüht, die Übereinstimmung der griechischen Philosophie mit der Offenbarungsweisheit des Alten Testaments, ja ihre Abhängigkeit von dieser Quelle zu erweisen. Je mehr nun hellenisierte Orientalen in der Philosophie wie überhaupt in der antiken Welt Raum gewannen, desto größer wurde die Bereitschaft, die Überlegenheit östlicher Mythen und Geheimlehren anzuerkennen[2].

Seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. wurden die orientalischen Stimmen in der antiken Philosophie immer zahlreicher und sie fanden in den Städten der Mittelmeerwelt, in denen das alte griechische und römische Volkstum kraftlos wurde, immer mehr Gehör. Die Juden selbst sind in dieser Spätzeit nicht mehr sonderlich aktiv hervorgetreten, aber sie hatten im Jahrhundert Philons eine so wirksame Anerkennung ihrer religiösen Welt erhalten, daß die meist aus dem Orient stammenden Lehrer der neupythagoreischen

---

1 Darüber neuerdings Dirlmeier, Peripatos und Orient, Die Antike 14 (1938) S. 129ff. und W. Jaeger, The first Greek records of Jewish religion and civilization, The Journal of Religion 18 (1938) S. 127ff.

2 Zu diesem ganzen Vorgang vgl. Th. Hopfner, Orient und griechische Philosophie, Beih. z. Alten Orient 4 (1925).

und neuplatonischen Philosophie die uralte Weisheit der Hebräer — so benannten, wohl unter dem Einfluß der hellenistisch-jüdischen Literatur, die griechischen Schriftsteller seit dem 2. Jahrhundert mit Vorliebe das jüdische Volk — mindestens gleichwertig neben andere orientalische Überlieferungen stellten. Numenios von Apamea in Syrien berief sich für seine Lehren auch auf Aussprüche des Moses und der Propheten und zählte unter den Völkern, die sich die Gottheit unkörperlich vorstellen, die Juden auf. Er leitete die Philosophie der Griechen vom Orient her und nannte, wohl nur im Hinblick auf eine bestimmte Meinung, Platon einen „Moses in attischer Mundart“[1]. Das besagte nicht entfernt die Bereitschaft zum Judentum oder gar zum Christentum überzutreten, es bedeutete nur den Verlust der hellenischen Denkungsart und die unterschiedslose Einfügung der Überlieferungen in eine orientalische Urweisheit. Andere, die dieses Gemenge nicht anerkannten, benützten doch in der nun beginnenden Auseinandersetzung mit dem Christentum das Judentum als Bundesgenossen.

Am eindrucksvollsten tat dies Celsus in seiner Schrift gegen das Christentum. Im ersten Teil des Werkes nimmt er das Judentum in aller Form in Kampfgemeinschaft, von vornherein ein Zeichen, daß er seinen religiösen Vorstellungen und Bräuchen nicht grundsätzlich ablehnend gegenüberstand. Ein fingierter Jude zieht Jesus zur Rechenschaft, er weist ihm mit Gründen, die die Juden der griechisch-römischen Welt oft angeführt haben dürften, aus der Schrift nach, daß er nicht der Messias, nicht Gott sein könne. Dann wirft er den Judenchristen den Verrat am Vätergesetz vor, auch dies unter Berufung auf die Schrift[2]. Dieser taktische Einsatz des jüdischen Bundesgenossen hat nun allerdings keineswegs die Anerkennung oder gar Übernahme aller jüdischen Vorstellungen zur Folge. Vielmehr werden im Hauptteil des Werkes Judentum und Christentum im ganzen Gebiet der religiösen Grundanschauungen gemeinsam angefochten, teilweise unter Verwendung älterer literarischer Vorlagen. Die Differenz zwischen Judentum und Christentum wird als „Streit um des Esels Schatten“ bezeichnet[3]: beide nehmen die Erscheinung des Erlösers an und sind nur darüber uneinig, ob er bereits zu den Menschen gekommen sei. Der Glaube an die Herabkunft Gottes oder seines Sohnes ist bei Juden und Christen falsch, ebenso ist die Anschauung von der Natur bei beiden Sekten verkehrt. Geschichtlich betrachtet sind die Juden ägyptischen Ursprungs, als Empörer sind sie aus diesem Lande

---

1 Origenes c. Cels. 1, 15; 4, 51. *Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;* Clem. Strom. 1, 22, 150 S. 93 Stählin. Vgl. H.-Ch. Puech, Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle, Mélanges Bidez S. 745ff. 2 Origenes c. Cels. 1, 28—71; 2, 1—73 Koetschau. 3 c. Cels. 3, 1.

gegangen; die Christen aber sind abtrünnige Juden. Beide sind also wesentlich Empörer gegen das Gemeinwesen und erst durch Empörung zu dem geworden, was sie sind. Daher hat denn auch Celsus, in seinen Gemeinschaftsforderungen ganz unerbittlich, für beide Gruppen tiefe Verachtung. „Er vergleicht alle mit einem Schwarm von Fledermäusen oder mit Ameisen, die aus ihrem Bau hervorkommen, oder mit Fröschen, die um einen Sumpf herum Sitzung abhalten, oder mit Regenwürmern, die sich in einem kotigen Winkel versammeln und miteinander streiten, welche von ihnen die größeren Sünder wären, und behaupten: Wir sind es, denen Gott alles zuerst offenbart und verkündet; die ganze Welt und die Bahn der Himmelskörper läßt er im Stich und kümmert sich auch nicht um die weite Erde, sondern regiert uns allein und begrüßt uns allein durch seine Boten und hört nicht auf, zu senden und zu forschen, damit wir immer mit ihm verbunden bleiben[1].“ Doch nicht nur der Sendungs- und Offenbarungsglaube der Juden wird abgelehnt, ihre ganze geschichtliche Leistung wird im Vergleich mit den schöpferischen Völkern gering eingeschätzt; sie sind entlaufene Sklaven, kulturell bedeutungslos; „in irgendeinem Winkel Palästinas zusammengekauert, vollständig ungebildete Leute“, haben sie in ihren biblischen Erzählungen abgeschmackte oder lügenhafte Geschichten gegeben[2]. Ausdrücklich wird gesagt, daß die Juden nicht zu den weisen Völkern gehören, unter denen die Chaldäer, Magier, Ägypter, Perser, Inder und andere genannt werden[3]. Ebenso wenig gehört Moses zu den gefeierten alten und weisen Männern, seine Volksführung war elender Betrug[4]. So werden von Celsus manche alten Einwände mit Nachdruck wieder vorgebracht. Aus früherer Zeit stammt auch das für antike Begriffe schlagende Argument gegen den jüdischen Sendungsglauben, der drastische Hinweis darauf, daß das jüdische Volk trotz der angeblichen Versprechungen seines Gottes politisch geknechtet und dem Untergang geweiht ist. „Statt Herren der ganzen Erde zu sein, ist jenen nicht einmal eine Scholle Landes, nicht eine Feuerstätte übrig geblieben[5].“

Was bleibt da noch Positives am Judentum? Und wie konnte Celsus sich überhaupt noch einen Juden als Bundesgenossen gegen das Christentum wählen? Es bleibt noch etwas sehr Wesentliches, in dem die Juden volle Anerkennung finden, das ist die Wahrung ihrer althergebrachten Gesetze. „Die Juden, die ein besonderes

---

1 c. Cels. 4, 23. Die wörtlichen Zitate gebe ich nach der Übersetzung von Koetschau, Bibl. d. KV. 27, 2 (1926).

2 c. Cels. 1, 17ff., 4, 36. 41ff.

3 c. Cels. 1, 14; 6, 80. 4 c. Cels. 1, 16. 23. 26.

5 c. Cels. 8, 69. Vgl. 5, 41; 6, 80.

Volk geworden sind und sich nach der Landessitte Gesetze gegeben haben und diese bei sich auch jetzt noch bewahren und einen Gottesdienst haben, der, wie er sonst auch immer beschaffen sein mag, doch von den Vätern ererbt ist, handeln ähnlich wie die andern Menschen; denn ein jedes Volk hält die von den Vorfahren übernommenen Gebräuche, von welcher Art sie auch sein mögen, in Ehren. Ein solches Verfahren scheint auch von Nutzen zu sein, nicht nur insofern, als die einen diese, die anderen jene Bestimmungen zu treffen für gut fanden und man an den für die Gesamtheit gültigen Beschlüssen festhalten muß, sondern auch dehalb, weil wahrscheinlich ist, daß die Teile der Erde von Anfang an teils diesen teils jenen zur Aufsicht zugewiesen und in bestimmte Herrschergebiete geschieden sind und so auch verwaltet werden[1]." Diese Beobachtung gibt den Ausschlag für die Bevorzugung des Judentums vor dem Christentum. Mögen die Juden auch einzelne ihrer Anschauungen und Bräuche von anderen übernommen haben, wie die Beschneidung von den Ägyptern, im ganzen haben sie als Volk ihre besondere Religion, sie ist arteigen, von den Vätern ererbt und damit gottgewollt. Hier äußert sich einmal die den antiken Völkern gemeinsame Überzeugung, daß die Götter der anderen existieren und in der traditionellen Art verehrt werden müssen, eine Überzeugung, die auch innerhalb der römischen Eroberungspolitik die religiöse Toleranz ermöglicht hat[2]. Dazu tritt aber noch etwas anderes, das diese Anschauung erst zu einem kosmischen Bild erhebt. Das ist die Vorstellung von einem höchsten Gott, der mit Hilfe untergeordneter Götter das Weltregiment führt, während die einzelnen Teile der Erde, in denen die Völker leben, göttlichen Dämonen als Aufsehern übertragen sind. Platon hat im Politikos (271 d e) dieses Bild des göttlichen Weltregiments für die Zeit des Kronos, nicht für die geschichtliche Zeit angenommen. Spätere Philosophen der peripatetischen und platonischen Richtung haben dann diese Vorstellung von einem kosmischen Beamtenstaat mehrfach zur Rechtfertigung des Polytheismus verwendet. Celsus greift nun diese Lehre im Kampf gegen das Christentum und seinen Universalismus auf, indem er mit dieser theologischen Begründung die Anerkennung der völkischen Religionen fordert[3]. Er darf sich dabei im Einklang fühlen mit der Religions-

---

1 c. Cels. 5, 25.

2 Gerade die jüdischen Privilegien wurden von Rom mehrfach als Anerkennung und Duldung der „Vätersitten" ausgesprochen, vgl. Juster, a. O. II S. 28 Anm. 1.

3 Zum kosmischen Beamtenstaat des Celsus vgl. A. Miura-Stange, Celsus und Origenes, Gießen 1926 S. 89ff. Über die Herkunft und politische Bedeutung dieser Vorstellung hat E. Peterson, Der Monotheismus als politisches

politik der späteren Kaiser, die mit der Entfaltung des provinzialen Eigenlebens im 2. und 3. Jahrhundert sich auch die Förderung der lokalen Kulte zur Aufgabe machten. So kommt er trotz aller sonstigen Einwände zu einer hohen Einschätzung des Judentums. Unter den vielen religiösen Volksarten des Reiches zeichnet es sich durch besondere Eigenwüchsigkeit aus. Je entschiedener der volksgebundene Charakter seiner Religion betont und sein universaler Anspruch verkannt wird, desto durchschlagender scheint der Gewinn im Kampf mit dem Christentum.

Im 3. Jahrhundert ist die für Juden und Heiden jeder Richtung gemeinsame Front gegen das Christentum noch klarer hervorgetreten. Während das Judentum damals, wie sich uns zeigte, noch eine gewisse Annäherung an die Umwelt vollzog, schufen die Neuplatoniker die Religionsphilosophie, die dem umfassenden Vorgehen des Staates gegen das Christentum als Grundlage diente. Die Schüler Plotins, vorwiegend Orientalen aus Ägypten und verschiedenen semitischen Landschaften Asiens, haben die orientalischen Offenbarungslehren und innerhalb dieser die jüdische Religion viel höher gewertet als der noch stärker im griechischen Denken und in der römischen Politik gebundene Celsus. Sie erst haben die Bundesgenossenschaft mit dem Judentum, die für Celsus noch ein rein taktischer Vorteil gewesen war, auf eine allgemeine Grundlage gestellt. Dabei ist die Haltung des Porphyrios, eines geborenen Phönikers, der vielleicht die hebräische Sprache beherrschte und in seiner Jugend dem Christentum selbst nahestand, von besonderem Interesse. In der Abfolge seiner Schriften ist der ganze Reichtum und die ganze Zwiespältigkeit des Neuplatonismus ausgebreitet. Neben der Tendenz, alle Volksreligionen und alle Formen des Aberglaubens philosophisch zu begründen, steht der Versuch, für eine geistige Elite eine geläuterte Religion zu schaffen[1]. In allen Phasen seiner Entwicklung aber zeigt sich Porphyrios christenfeindlich und zugleich aufgeschlossen für das Judentum. In seinem frühen Werk über die Orakelphilosophie hat er die ganze

---

Problem, Leipzig 1935 eindringend gehandelt. Es scheint mir notwendig, ihm gegenüber zu betonen, daß die Übertragung des Bildes vom kosmischen Beamtenstaat auf die geschichtliche Zeit nicht von Platon, sondern erst von Späteren vorgenommen worden ist. Daraus ergaben sich manche Schwierigkeiten. Folgerichtig müßten auf Grund dieser politischen Theologie die Völker nicht nur religiös, sondern auch politisch ihre Eigenständigkeit besitzen; das ist eine Konsequenz, die jedenfalls Celsus und die Neuplatoniker nicht gezogen haben. Weiterhin müßte bei der Festlegung der Volksart von allem Anfang an jede geschichtliche Wandlung ausgeschlossen sein; das ist ein Einwand, den die Christen mit Recht gegen diese Theorie vorgetragen haben.

1 J. Bidez, Vie de Porphyre, Gand 1913; J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1929 S. 56ff.

Weisheit des Orients zur Bildung einer universalen Religion aufgegriffen. Unter den weisen und frommen Völkern begegnen hier die Hebräer; der von ihnen verehrte Gott wird als Schöpfer und Weltenherrscher gefeiert[1]. Den Juden wird zugestanden, daß sie einen höheren Gottesbegriff haben als die Christen und daß die Hinrichtung Jesu eine gerechte Bestrafung war[2]. So stark wie in diesem Frühwerk ist der jüdische Einfluß bei Porphyrios nicht mehr in der Zeit nach seinem Aufenthalt bei Longinos in Athen und bei Plotinos in Rom.

In seiner Kampfschrift gegen das Christentum, die um 270 entstanden sein dürfte, führt Porphyrios über Celsus hinausgehend den Angriff vorwiegend mit den Mitteln der philologischen und historischen Kritik. Wie es scheint, behandelt er in den ersten Büchern dieses Werkes die Herkunft des Christentums aus dem Judentum. Seine Einwände gegen das Alte Testament und die besonderen Ausführungen gegen die Prophezeiung Daniels, die dem 12. und 13. Buch angehören, dienen offenbar dem Zweck, durch Anfechtung der jüdischen Überlieferung die Behauptung der Christen von dem hohen Alter ihrer Religion zu widerlegen[3]. Porphyrios verwirft die Urgeschichte der Genesis zugunsten anderer, wie er glaubt, älterer Werke, wie der zweifelhaften „phönikischen Geschichte" des Sanchuniathon. Die Autorität des Moses will er durch die These zu Fall bringen, daß die Bücher Moses' von Esras verfaßt seien, 1180 Jahre nach Moses' Tod[4]. Mit Entschiedenheit lehnt er den Versuch ab, durch die allegorische Erklärung sich von der „Ärmlichkeit der jüdischen Schriften" zu lösen[5]. Die von den Christen vertretene Auffassung, der alte Bund habe für die Welt eine erzieherische Bedeutung gehabt, erledigt er mit dem Hinweis auf die späte Wirkung des Judentums: das jüdische Gesetz „sei ganz spät gekommen und aus einem Winkel Syriens kaum vor Kaiser Gaius herausgekrochen, um nach Italien zu gelangen"[6]. So geringschätzig dies klingt, so ist doch zu beachten, daß die Herabsetzung des Judentums wesentlich durch die Polemik gegen das Christentum bedingt ist. Porphyrios hat denn auch nicht verschmäht, in den späteren Teilen seines Werkes, die sich mit dem Neuen Testament, mit Jesus und den Aposteln befassen, ähnlich

---

1 Porphyr, de philos. ex oraculis haur. ed. G. Wolff, Berlin 1856 S. 140 bis 143. 2 Ebenda S. 183f.

3 Die Kritik des Alten Testaments in Fragm. 38—47 bei Harnack, Abh. Preuß. Ak. 1916 S. 64ff. Einen über Harnack hinausgehenden Versuch, das überlieferte Material auf die einzelnen Bücher zu verteilen, macht A. B. Hulen, Porphyr's work against the Christians, Yale Studies in religion 1, Scottdale 1933, besonders S. 45ff.

4 Fragm. 68 Harnack. 5 Fragm. 39. 6 Fragm. 81.

wie Celsus jüdische Argumente zu verwenden. In keinem Fall lassen die uns erhaltenen Fragmente der Schrift gegen die Christen den Schluß zu, Porphyrios habe seine Meinung über das Judentum in wesentlichen Punkten geändert.

In den späteren Schriften begegnet jedenfalls wieder die hohe Einschätzung des Judentums, die wir bereits kennen. Da werden die Hebräer zu den Völkern gerechnet, bei denen Pythagoras in die Lehre ging[1], und „der Theologe der Hebräer" gilt als Autorität, auf die man sich berufen kann[2]. Besondere Anerkennung erhalten aber die religiösen Bräuche des jüdischen Volkes. In der Abhandlung de abstinentia, der Bekenntnisschrift eines entschiedenen Asketismus, werden die Juden teilweise im Anschluß an Theophrast für ihre Speisevorschriften, für ihre Opferordnung und ihre philosophische Religiosität gelobt[3]. Dabei wird bemerkt, daß die Juden in ihren Satzungen von Antiochos und dann von den Römern, als der Tempel eingenommen wurde und die Stadt unterging, Furchtbares zu erdulden hatten[4]. Das ist, wenn auch nebenbei vorgetragen, eine Verurteilung der römischen Zerstörung Jerusalems, während die Früheren, auch noch Celsus, im Untergang der Stadt einen Beweis für die Minderwertigkeit des jüdischen Volkes und für seine Verwerfung durch die Götter gesehen hatten. Da ist es am Ende nicht mehr überraschend, von Hieronymus[5] zu hören, daß Porphyrios die Prophezeiung von dem Stein, der die große Bildsäule zerschmettert, bei Daniel (2,40) auf den Sieg Israels und seine ewige Herrschaft bezogen habe.

Alles in allem ist das Urteil des Porphyrios über die Juden folgerichtig aus seiner grundsätzlichen Anschauung vom Recht der völkischen Religionsarten entwickelt. Ein Leitwort seines Denkens und seiner ganzen Schule lautet: „Das ist die schönste Frucht der Frömmigkeit, das Göttliche zu ehren nach dem Brauch der Väter[6]." Auf diese Anschauung und Forderung einigten sich alle, die gegen das Christentum standen; „diesen polytheistischen Götterkult entsprechend dem Erbe aller Völker" nannten sie, wie Eusebios[7] treffend definiert, Hellenismus. Diese späte Form des Hellenismus glaubte, auch das Judentum sich eingliedern und von ihm als einem bevorzugtem Vermittler göttlicher Weisheit besondere Hilfe gewinnen zu können.

Diese Einschätzung des Judentums vertrat am Ende auch

---

1 vita Pyth. 11 (Nauck).

2 In der Schrift „Wie erhält der Embryo Beseelung?", Ausgabe von Kalbfleisch, Abh. Preuß. Ak. 1895 Anhang S. 48, 14—17.

3 de abstinentia 1, 14; 2, 61; 4, 11; 14. 4 Ebenda 4, 11.

5 in Dan. 2, 40 (P. L. 25, 504). 6 ad Marc. 18.

7 Euseb. Dem. ev. 1, 2 Heikel.

Jamblich, der die spekulative Richtung der neuplatonischen Schule fortgesetzt hat. Er machte den letzten Versuch, alle Vorstellungen und Bräuche der positiven Religion in ein umfassendes System einzufangen. Die Unterschiede der Lehrmeinungen zwischen Chaldäern, Juden und anderen traten bei diesem riesigen Unterfangen ganz zurück[1]. So erhalten in der Größenordnung der göttlichen Erscheinungen auch die Erzengel und die Engel ihren Platz, griechische Götternamen erscheinen neben barbarischen, denn die Götter haben die Sprachen der heiligen Völker für heilig erklärt. Zu den heiligen Völkern aber gehören auch die Juden[2]. Das ist die — sehr ungriechische — Theologie der letzten „Hellenisten", das System, von dem Julian ausgeht; ist er doch bei einem Schüler des stets mit höchster Achtung genannten „göttlichen Jamblichos" in die Lehre gegangen.

3.

Die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum

Damit haben wir einen Weg verfolgt, der zu Julian führt. Es gibt noch einen anderen, geschichtlich bedeutsameren, den Weg des Christentums. Wenn auch die Stellung der alten Kirche zum Judentum immer noch keine umfassende Darstellung gefunden hat, so zeigen die zahlreichen Abhandlungen, die sich mit einzelnen Lebensgebieten des frühen Christentums befassen, die Sicherheit, ja Rücksichtslosigkeit, mit der sich die neue Religion, ihrem Ursprung zum Trotz, mit dem Judentum auseinandergesetzt hat. Der Gegensatz, von der ersten Verkündigung an bewußt und wirksam, wurde mit dem Übergang von der Juden- zur Heidenmission weithin sichtbar gemacht. Für die Christen bedeutete die Erscheinung des Messias das Ende des alten Bundes und die Aufhebung des Gesetzes; der Untergang Jerusalems und des Tempels wurde ihnen zum Zeichen der endgültigen Verwerfung Israels. Die Gestaltung des christlichen Lebens in Liturgie und Kult, Lehre und Unterricht vollzog sich in förmlicher Absetzung vom Judentum und ließ gerade auch dort, wo Altes übernommen und angeeignet

---

1 K. Prächter, Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, Genethliakon C. Robert, Berlin 1910 S. 114; Geffcken a. O. S. 103ff.

2 de mysteriis 2, 3; 7, 4; vgl. Th. Hopfner in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung von Jamblichs „Über die Geheimlehren" (Quellenschriften der griechischen Mystik I 1922) S. 202. 254.

wurde, den Abstand hervortreten. Kraftvoll und zukunftsicher entfaltete sich aus dieser Überwindung Israels das geschichtliche Bewußtsein der Christen: das Volk des neuen Bundes betrachtete das Alte Testament, das bisher den Juden gehört hatte, als sein Eigentum, verteidigte es im Kampf gegen die Gnosis und gewann so den Anschluß an den Weltanfang, an Gott unmittelbar. Nach den Hellenen und den Juden nannten die Christen sich selbst das neue Volk, das dritte Geschlecht, in dem alles Frühere aufgehoben war[1]. Die großen Erfolge der christlichen Mission, aus diesem Bewußtsein geschaffen, erhöhten ihrerseits wieder den Sendungsglauben des Weltvolks der Christen und den universalen Anspruch der Kirche aus Juden und Heiden.

Betrachten wir hier diese Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum nur für das Jahrhundert des Neuplatonismus, so ergibt sich zu der Judenauffassung der spätantiken Philosophie ein klares Gegenbild. In dieser Zeit hat das Christentum seine Absonderung von Israel über die Phase des Streitgesprächs hinausgehoben und zu endgültiger Entscheidung gebracht. Diese energische Haltung, die dem kraftvollen Zug des 3. Jahrhunderts entspricht, wird zunächst in den Folgerungen spürbar, die jetzt aus der Trennung von der Synagoge für das praktische Leben der Christen gezogen werden. Die Teilnahme von Christen an Versammlungen jüdischer Gemeinden wird untersagt. Es wird nicht mehr geduldet, daß Christen einzelne Teile des mosaischen Gesetzes, etwa die Reinigungs- und Speisevorschriften, beobachten. Mit strenger Unerbittlichkeit bezeichnet die syrische Didaskalie, die der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehört, die Einhaltung des jüdischen Zeremonialgesetzes in einer Zeit, in der die Kirche an die Stelle von Israel getreten ist und Gott den Tempel durch die Römer zerstört hat, als Ungehorsam, der mit dem Fluch belegt ist[2]. Solches Anhangen am überwundenen Gesetz wird wiederholt als ‚judaizare' gerügt. In dem Zeitalter, in dem die Schriften ‚adversus Judaeos'[3] von Generation zu Generation aufeinander folgen,

---

1 Vgl. die eindrucksvolle Darstellung von Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 1924[4] I S. 259ff. — Ausführlich behandelt ist die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum von der ersten christlichen Verkündigung an bis zu den Judenverfolgungen im westgotischen Spanien von J. Parkes, The conflict of the church and the synagogue, London 1934. Der Verfasser will den Antisemitismus des Mittelalters und der Neuzeit wesentlich auf den von ihm behandelten Konflikt zwischen Kirche und Synagoge zurückführen.

2 Die syrische Didaskalie übersetzt und erklärt von H. Achelis und J. Flemming, Texte und Untersuchungen, N. F. X 2 Kap. 26, dazu S. 355ff.

3 Diese Literatur aufgezählt bei Juster I S. 53ff.; über den Ablauf der Auseinandersetzung vgl. H. Leclercq, Dict. d'arch. chrét. et de lit. VIII 162ff.

ist man mit dem Vorwurf des jüdischen Denkens auch den Häresien gegenüber rasch zur Hand, in denen Einflüsse jüdischer Theologie wirksam oder nur vermutet sind, wie gegenüber dem Adoptianismus und dem Monarchianismus. Diese scharfe Haltung in Lehre und Praxis hat selbst die jüdische Gelehrsamkeit des 3. Jahrhunderts noch etwas aufzustacheln vermocht[1].

Die Stellung, die das Christentum zum Judentum in Ausgestaltung der Lehre des Irenaeus von den beiden Testamenten[2] gewonnen hat, finden wir in ausführlichster Begründung bei den großen Dogmatikern und Apologeten dieser Zeit, bei Origenes und Eusebios. Ihre Werke haben nicht die Leidenschaft älterer Streitschriften, lassen aber schon dadurch die gesicherte Stellung ihres Zeitalters erkennen. Sie nehmen vielfach die Argumente der Früheren auf, fügen sie nun aber in ein großes System der Glaubenslehre und der geschichtlichen Anschauung. Sie sind auch in der Beurteilung des Judentums die christlichen Antipoden des Celsus und Porphyrios.

Menschliche Größe und Tiefe des Denkens kennzeichnen den Platoniker Origenes auch in seiner Schrift gegen Celsus, die alle wesentlichen Fragen der Auseinandersetzung mit dem Judentum berührt. Er spricht freimütig über seine Unterredungen mit jüdischen Gelehrten und verwertet Erfahrungen, die er beim Zusammentreffen mit vielen Juden gemacht hat[3]. Fest steht für ihn im Hinblick auf die Propheten „die gemeinsam geglaubte Wahrheit", unangefochten ist auch der gemeinsame Besitz der heiligen Schriften[4]. Die Juden behalten im Heilsplan der Vorsehung ihre bedeutsame Rolle, war doch zuerst Israel auserwählt und ist doch der Erlöser zur Rettung Israels und zur Berufung der Heiden erschienen[5]. Von dieser Grundhaltung ausgehend legt Origenes Verwahrung ein gegen Celsus, der Juden und Christen mit Regenwürmern und Ameisen verglichen hat, und er tut es zugleich für die Juden[6]. Dem Offenbarungsglauben entspricht dann die ganz positive Bewertung des alten Judentums, der Origenes in seiner Art philosophische Farben gibt[7]. In entschiedenem Gegensatz zu Celsus werden die Juden zu den weisen Völkern gerechnet, wird

---

1 A. Marmorstein, Hebrew Union College, Annual 10 (1935) S. 223ff. — Zum Vorwurf des Judaisierens vgl. die Zeugnisse bei Juster I S. 274ff.

2 Harnack, Dogmengeschichte I⁴ S. 620ff.

3 Origenes c. Cels. 1, 45. 55; 2, 31 Koetschau. — Die gelegentlich vertretene Meinung über die jüdische Herkunft der Mutter des Origenes ist richtiggestellt von G. Kittel, Forschungen zur Judenfrage III 1938 S. 235f.

4 c. Cels. 1, 44; 2, 58; vgl. 3, 45.

5 c. Cels. 4, 3; vgl. 4, 8f.

6 c. Cels. 4, 24—27.

7 Vgl. Miura-Stange a. O. S. 10f Anm. 1.

Moses über die Dichter und Philosophen des Celsus erhoben[1]. Daher werden auch die Erzählungen des Alten Testaments über die Erschaffung des Menschen, über den Sündenfall, den Turmbau von Babel und die andern gehalten und verteidigt. Nachbildungen griechischer Mythen werden darin schon deshalb nicht angenommen, weil Moses älter ist als Homer[2]. Ganz einzigartig erscheint das Prophetentum der Juden, nicht entfernt vergleichbar mit der Mantik der Heiden. Als Persönlichkeiten waren die Propheten standhaft und freimütig, so daß Antisthenes, Krates und Diogenes dagegen nur ein Kinderspiel sind[3].

Dann wird gegenüber Celsus das historische Gesamtbild des alten Judentums großartig entwickelt. Die Juden sind nicht durch Empörung in Ägypten zu einem Volk geworden, sie sind vielmehr arteigen in Herkunft und Sprache, ein gewachsenes Volk[4]. Diesem Volk wird eine überragende geschichtliche Leistung zugeschrieben: es hielt die Bilderverehrung und den Gestirnkult von sich fern, verwirklichte eine überlegene Fest- und Opferordnung und zeichnete sich durch strenge Zucht der Lebensführung aus. So war die Haltung des ganzen Volkes eine philosophische, sein Leben ein Schatten des himmlischen Lebens. Aber auch an Kraft und Zahl war das alte Judentum eine unverächtliche Größe; wenn es sich von der Umwelt zurückzog, so geschah dies eben zur Reinerhaltung der eigenen Sitte[5]. Diese Anerkennung der jüdischen Leistung in der Vergangenheit ist für Origenes so wichtig, daß er sie später noch einmal aufgreift und besonders auch auf die politische Ordnung ausdehnt. Aus dem Staatsleben war alles Schädliche entfernt, wie Ringkämpfe, Schauspiele, Wagenrennen, Dirnenwesen. Die Jugend wurde zu Gott hingeführt, die Mantik war verachtet, die Sklaverei hatte eine einzigartige Regelung. Wäre es nicht zur Tötung der Propheten und von Jesus gekommen, so wäre das Ganze das Beispiel eines himmlischen Staates, wie ihn auch Platon zu entwerfen gesucht hat. In der Gottesanschauung und Kultordnung ist der Vorrang Israels unter den Völkern ganz offenkundig[6].

So ist das alte Judentum von Origenes weit höher bewertet als von Celsus. Aber in der Beurteilung des späteren und des gegenwärtigen Judentums, für das Celsus und die Neuplatoniker so hohe Anerkennung und so große Erwartung aufbrachten, zeigt sich der Antijudaismus des Christentums im Gegensatz zum Philosemitismus der spätantiken Welt. Je erhabener die Rolle des auserwählten Volkes der Hebräer von Origenes gesehen wird, desto tiefer erscheint ihm der Fall der Juden seit der Erscheinung des Messias. Die Feind-

1 c. Cels. 1, 14. 16. 18, vgl. 4, 11. 2 c. Cels. 4, 21. 36—47.
3 c. Cels. 3, 2f.; 7, 2—26. 4 c. Cels. 3, 5. 6. 8. 5 c. Cels. 4, 31f.
6 c. Cels. 5, 42—50; der Hinweis auf Platon 5, 43.

schaft gegen Jesus, die Tötung des geweissagten Messias bildet den Wendepunkt im ganzen jüdischen Dasein[1]. Wegen dieses Verbrechens wurde das Volk von Gott verurteilt, zerstückelt und zerstreut[2]. Das gegenwärtige Judentum ist ohne Propheten und ohne Wunder, also ohne religiöse Schöpferkraft, alle Lehren der heutigen Juden sind Fabeln und leeres Geschwätz[3]. Mit höchster Eindringlichkeit wird an der Geschichte nachgewiesen, wie die Juden unter Gottes Zorn stehen: „Jeder, der Lust hat, mag das, was die Christen sagen, als Lüge nachweisen, wenn nicht das ganze Volk der Juden aus seinen Wohnsitzen vertrieben worden ist, und zwar ehe ein volles Menschenalter vergangen war, seit Jesus solches erduldet hatte". Gewiß waren die Juden auch früher wiederholt geknechtet, aber sie wurden stets wiederhergestellt. So ist es geradezu ein Beweis für die Gottheit Jesu, daß die Juden leiden. Und dieser Beweis wird auch in die Zukunft erstreckt: „Wir behaupten mit aller Zuversicht, daß sie niemals wieder in den früheren Zustand gelangen werden. Denn sie haben dadurch den allerruchlosesten Frevel begangen, daß sie dem Erlöser des Menschengeschlechts in jener Stadt nachstellten, wo sie Gott die gewohnten Opfer, die Wahrzeichen erhabener Geheimnisse, darbrachten. Daher mußte jene Stadt, in der Jesus dies erduldet hat, von Grund aus zerstört und das jüdische Volk seiner Wohnsitze beraubt werden, und die Berufung zur Seligkeit durch Gott mußte auf andere übergehen, ich meine auf die Christen, welche über die lautere und reine Gottesverehrung belehrt worden sind und neue Gesetze erhalten haben, passend für ein Reich, das sich über die ganze Erde ausbreitet. Denn die alten Gesetze waren nur für ein einzelnes Volk gegeben, das von einheimischen und ihm gleichgearteten Fürsten regiert wurde, und konnten deshalb nicht mehr alle beobachtet werden[4]."

Hier ist der Gegensatz gegen die heidnische Judenauffassung klar. Das Christentum beruft sich auf das erhabene Israel der Vergangenheit, das als abgesondertes Volk seine Sendung hatte, und auf das verworfene Judentum der Gegenwart, dessen Satzungen von der Geschichte selbst überwunden sind, während die Neuplatoniker das weise Volk der Hebräer von Moses bis zur Gegenwart gelten ließen und gerade das jetzige Verhalten des Judentums als vorbildliche religiöse Volksart anerkannten. Selbst die Dogmatik nimmt — ein einzigartiger Fall — die Tatsache der jüdischen Knechtschaft als Beweisgrund in Anspruch und scheut sich nicht, für alle Zukunft dem Judentum ein „Nie wieder" entgegenzuhalten. Sie tut es in einer bedeutsamen Annäherung an das römische Reich,

---

1 c. Cels. 1, 47; 2, 13, 78. 2 2, 13. 34; vgl. 8, 42. 69.
3 c. Cels. 2, 5. 8; 7, 8. 4 c. Cels. 4, 22; vgl. 7, 26.

für die schon die frühesten Apologeten Ansätze gegeben haben. Die von Celsus vertretene Vielfalt der Bräuche und Gesetze, die der Vielheit der Völker entsprechen soll, verwirft Origenes zugunsten einer neuen Einheit. Für die Endzeit, in der Völker und Sprachen aufgehoben sein werden, bedeutet das römische Reich, in dem die Völker geeinigt, Gerechtigkeit und Frieden verbreitet werden, eine erste Vorbereitung[1]. Im Gegensatz zu den Neuplatonikern, die die religiöse Toleranz des römischen Staates zu einer allgemeinen Duldung und Förderung der verschiedenen Volksarten auszudehnen suchen, stützt sich das Christentum auf die politische Einheitswirkung des Imperiums und betrachtet sie als Hilfe bei der Ausbreitung des einen Glaubens. Instinksicher in seiner geschichtlichen Orientierung hat es den aufs Ganze gesehen entscheidenden Wesenszug der römischen Politik ergriffen und dabei noch den besonderen Vorzug gewonnen, die Vernichtung des jüdischen Volkes durch Rom als providentielles Geschehen im Sinne der Aufhebung des alten Gesetzes betrachten zu können.

Noch entschiedener zeigt sich diese historische Beweisführung, noch dichter diese Berührung mit der politischen Wirklichkeit bei Eusebios. Die von Konstantin angebahnte große Wende im Verhältnis des römischen Staates zum Christentum hat den historischen Sinn des Gelehrten Eusebios geschärft und den Apologeten zum Historiker gemacht. In seinen apologetischen Werken bringt er mit vollen Händen die Ernte seiner Vorgänger ein, auch in der Auseinandersetzung mit dem Judentum übernimmt er ältere Beweisgänge. Doch erscheint bei ihm gegenüber Origenes das Judentum ebenso herabgesetzt wie es in derselben Zeitspanne in der Einschätzung der Heiden gewonnen hat.

Die „evangelische Vorbereitung", die in erster Linie dem Kampf mit den Heiden gilt, enthält gewiß noch eine hohe Bewertung Israels, durch das die Völker der Welt für die neue Offenbarung vorbereitet wurden. Für das gewandelte Zeitalter, in dem gewesene Hellenen, Heidenchristen also, das Übergewicht in der Kirche längst gewonnen haben, ist es aber bezeichnend, daß Eusebios mehrfach betont, die Christen besäßen nicht von Haus aus Neigung und Anlage zur Weisheit der Hebräer, viel näher liege ihnen vielmehr das Hellenische, „die Sache der Stammesgenossen[2]." Die Hinwendung zur hebräischen Überlieferung erfolgt nach Eusebios erst durch den Beweis, daß die hellenische Philosophie wertlos, die hellenische Religion unwahr ist. Dieser Beweis wird durch den Vergleich der hellenischen Philosophie und Religion mit der Offen-

---

1 c. Cels. 2, 30; 5, 25—32; vgl. Peterson, a. O. S. 63ff.
2 Praep. ev. 14, 2 p. 719a; 1, 2 p. 5c; 13 prooem. p. 639a b Gifford.

barung des Alten Testaments geführt und schließt mit der Feststellung der Überlegenheit der Offenbarungswelt. Denn die Philosophie der Offenbarung ist älter als das hellenische Denken, das von ihr abhängig ist, und vor allem wirksamer auf die Menschen; und die Religion des Alten Testaments hat den Vorzug, auf Tatsachen begründet und in ihrer sittlichen Idee unveränderlich zu sein. Diese hohe Anerkennung der hebräischen Offenbarung ist nun aber, wie die „evangelische Beweisführung" zeigt, mit einer erheblichen Einschränkung der Rolle des Judentums verbunden. Nicht nur, daß der alte Bund bei Eusebios wie allgemein in der christlichen Auffassung nur vorbereitende Bedeutung hat und ganz wesentlich für ihn seine Ablösung durch den allen Völkern erschlossenen neuen Weg ist[1], selbst innerhalb des alten Bundes erscheint die Sendung der Juden vorübergehend und untergeordnet. Denn — so wird in Fortführung eines schon im älteren christlichen Schrifttum auftauchenden Gedankens gesagt — schon vor dem Dasein des jüdischen Volkes und des jüdischen Gesetzes gab es Freunde und Auserwählte Gottes. Diese Gottesfreunde, die nach Heber, dem Vorfahren Abrahams, Hebräer heißen sollen, besaßen von Natur die vollkommene Lebensführung und Gotteserkenntnis. Die Juden dagegen, die nach dem Stamme Juda benannt sind, haben eine nach Raum und Zeit begrenzte Aufgabe erhalten; sie unterscheiden sich von den Hebräern, auch wenn sie im übrigen deren Fortsetzer und Nachkommen sind[2]. Die Gesetze, die Moses gab, waren nur für die Juden bestimmt, und zwar nur für die in Palästina lebenden; der Gesetzgeber selbst wußte um diesen beschränkten Charakter seines Werkes[3]. In den heiligen Schriften der Juden ist die Verheißung der Gnade, die allen Völkern bereitet ist, das Wesentliche; die Juden waren hauptsächlich dazu ausersehen, diese Schriften für die zum Heil berufenen Völker aufzubewahren. Eben deshalb ist in diesen Schriften manches dunkel ausgedrückt, vor allem die schließliche Verwerfung der Juden verhüllt, damit die Juden, über diese ihre dienende Stellung getäuscht, — das ist der klare Sinn der Ausführungen des Eusebios — die Schriften nicht vernichteten[4]. Der jüdische Kult aber war auf Jerusalem beschränkt eben deshalb, damit nach Wegnahme dieses Ortes die Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, und die Notwendigkeit, den zweiten Bund anzuerkennen, offenbar wurde[5]. Ausführlich und nachdrücklich wird aus der Schrift der Beweis angetreten, daß nach dem Plane Gottes wegen der jüdischen Frevel

1 Dem. ev. Buch I.

2 Praep. ev. 7, 6 p. 304b—d. Zu der Unterscheidung von Hebräern und Juden vgl. Parkes, The conflict of the church and the synagogue S. 161f.

3 Dem. ev. 1, 3, 29. 4 Dem. ev. 7, 1, 83f. 5 Dem. ev. 1, 6, 38.

der jüdische Staat von der Zeit des Messias an durch die Römer aufgehoben, das Volk zerstreut und in die Knechtschaft seiner Feinde geführt wurde, Jerusalem und der Tempel verödeten[1]. Und diese Entscheidung gilt, wie offenbar gegenüber Porphyrios hervorgehoben wird, für alle Zukunft. „Damals kam auch der Greuel der Verwüstung über das Heiligtum, der auch bis jetzt anhält und täglich in noch schlimmere Verwüstung treibt. Es ist auch zu erwarten, daß er bis zur Vollendung des Lebens dauern wird gemäß der von der Prophezeiung dargelegten Grenze: ‚Bis zur Vollendung der Zeit wird die Verwüstung sich vollenden.' Dieses Wort hat unser Erlöser und Herr Jesus Christus besiegelt, wenn er sagte: ‚Wenn Ihr den Greuel der Verwüstung, der durch Daniel den Propheten geweissagt ist, in der heiligen Stätte stehen seht, dann erkennet, daß ihre Verwüstung nahe ist[2].' So ist die Verwerfung des Judentums für die Gegenwart und für alle Zukunft festgelegt, aber auch das alte Judentum ist in seinem Rang herabgesetzt.

Diese Anschauungen ergeben ein großartiges christliches und römisches Geschichtsbild. Seine Elemente liegen bereits in der „evangelischen Beweisführung" vor und entfalten sich dann in der „Kirchengeschichte". Das Christentum ist neben dem Heidentum und dem Judentum die dritte Religion, zugleich auch die älteste. Denn in der Frühzeit der Menschheit erschien der Logos in verschiedenen Gestalten und sammelte die Gottesfreunde, die fromm und gerecht waren, ehe es ein Gesetz gab. Diese Gottesfreunde „von Abraham bis hinauf zum ersten Menschen waren Christen, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Tat nach[3]." Denn das Christentum ist „die Wiederaufnahme der ältesten, vormosaischen Religion[4]." Das jüdische Volk war auserwählt für eine Rolle, die den anderen Völkern diente; denn durch das ihm gegebene Gesetz, das auf die ganze Menschheit ausstrahlte, wurden die Völker gesitteter. Dann erschien zu Beginn des römischen Kaiserreichs, als die Völker hinreichend vorbereitet waren, der Logos in Menschengestalt[5]. Seit dieser Zeit gehen die Staaten, die Teilgebilde und Polisreligionen ihrem Ende zu; das Weltreich und der eine Gott sind seit Beginn des Christentums verbunden[6]. Über das jüdische Volk aber ist das Strafgericht hereingebrochen, es vollzieht sich fort und fort, so daß die Ausbreitung der christlichen Lehre auf dem Hintergrund der jüdischen Leiden dargestellt werden muß

---

1 Dem. ev. 8 prooem. 2f.; 8, 1, 43; 3, 6f.; 4, 23; 9, 4, 10; 10, 3, 15.
2 Dem. ev. 8, 2, 124—126. 3 h. e. 1, 4, 6. 4 Dem. ev. 1, 5, 2f.
5 h. e. 1, 2, 23.
6 Dem. ev. 3, 7, 30ff.; 7, 2, 22; 8, 3, 13ff.; 8 proem. 3. Vgl. Peterson, a. O. S. 71ff.

zum Beweis, daß die Erwähltheit Israels dahin ist und die Christen mit Recht das Gesetz verwerfen.

So ist der Antijudaismus der christlichen Geschichtsauffassung bei Eusebios bis an die Grenze geführt. Das Bild, das Origenes von der vollkommenen Verfassung des alten Israel entworfen hatte, besitzt nicht mehr denselben vollen Glanz und seine Strahlen sind wesentlich den vorchristlichen Völkern zugewandt. Das alte Judentum ist nur eine Unterbrechung, freilich eine gottgewollte Unterbrechung des Christentums. Das Judentum der Gegenwart aber ist und bleibt für alle Zukunft verworfen. Für den Wandel der christlichen Haltung seit den Tagen des Origenes ist auch dies charakteristisch, daß die zeitgenössischen Juden häufig mit schärferem Ton angefaßt und verächtlich „die Beschnittenen" genannt werden. Die Synagoge ist endgültig in dienende Stellung herabgedrückt, während die Kirche sich mit dem römischen Reich verbündet hat.

4.

Die judenfeindliche Gesetzgebung seit Konstantin und ihre Wirkung

Die christliche Auffassung von der Verworfenheit des Judentums hat zum erstenmal unter Konstantin Einfluß auf die Gesetzgebung des Reiches gewonnen. Eine grundlegende Wandlung in der Stellungnahme der Kaiser zu den Juden war damit eingeleitet. Frühere Herrscher hatten in der engen Verbindung der jüdischen Religion mit dem aufrührerischen Geist des jüdischen Volkes in Palästina eine politische Gefahr gesehen und sich zu vernichtendem Vorgehen gegen die Juden in diesem Land entschlossen. Nachdem aber der tödliche Schlag gegen die jüdische Nation geführt war, haben die versprengten Gruppen des Judentums in Palästina und in der Diaspora weiterhin den Schutz der römischen Regierung genossen und die Privilegien der freien Ausübung ihres Kultes bewahrt. Für Nichtjuden war allerdings der förmliche Übertritt zur jüdischen Sekte insofern strafbar, als sie wegen des Verbrechens des Atheismus und wegen Übertretung des Verbots der Beschneidung belangt werden konnten, aber ein besonderes Delikt, das ohne weiteres Bestrafung nach sich gezogen hätte, war die Annahme der jüdischen Religion nicht. Im Gegensatz zu dieser nachsichtigen, in der Praxis sogar entgegenkommenden Haltung der heidnischen Regierung hat das Christentum aus

seiner Anschauung, daß das jüdische Volk von Gott verstoßen sei und die Befolgung seines Gesetzes hartnäckigen Ungehorsam gegen das neue Gebot darstelle, die Konsequenz gezogen und jegliches Judaisieren in Lehre und Lebensführung bekämpft. Mit derselben Entschiedenheit, mit der die syrische Didaskalie die Einhaltung jüdischer Bräuche verurteilte, verbot die Synode von Elvira (um 306) gegenüber dem sehr regsamen Judentum Spaniens die Ehe eines christlichen Mädchens mit einem Juden und stellte es unter Strafe, von Juden die Feldfrüchte segnen zu lassen oder mit ihnen zu essen[1]. Das letzte Ziel, das der christlichen Kirche vorschwebte, war die Bekehrung aller Juden, so schwer dies im einzelnen Fall auch sein mochte. Wenn dies aber nicht zu erreichen war, so sollte das Judentum wenigstens durch sein eingeschränktes, elendes Dasein die Herrschaft des neuen Bundes, den Sieg des Christentums bezeugen.

Es ist einer der zahlreichen Beweise für die persönliche Hinwendung des Kaisers Konstantin zum Christentum, daß er diese christliche Anschauung übernommen und damit in der Politik gegenüber dem Judentum einen völlig neuen Kurs eingeschlagen hat. Die Einengung des Judentums, auf die es ihm und seinen Nachfolgern ankam, entsprang nicht dem Haß gegen eine fremde, gefährliche Rasse, vielmehr dem Kampf gegen eine verworfene Sekte, sie schloß sich zum Teil an die vorausgehenden kirchlichen Bestimmungen an und stützte sich auf die christliche Lehre von der „gotteslästerlichen Religion" und von dem „feindlichen Volk[2]."

Dieser christliche Antijudaismus des Kaisers Konstantin zeigte sich am klarsten in Palästina selbst. Das seit Hadrian bestehende, im 3. Jahrhundert aber nicht mehr streng gehandhabte Verbot für die Juden, Jerusalem zu betreten, wurde nun wieder nachdrücklich durchgeführt, wie vor allem Eusebios bezeugt[3]. Nur an einem Tag des Jahres war es den Juden gestattet, die Stadt und den Tempelplatz zu betreten und ihr Unheil zu beklagen, wahrscheinlich gegen Entrichtung einer besonderen Abgabe, wie dies Hieronymus[4] für seine Zeit berichtet. So konnte der für jüdische Dinge besonders interessierte Pilger von Bordeaux für das Jahr 333 angeben, daß die Juden einmal im Jahr einen durch-

---

1 J. Hefele, Conciliengeschichte I² S. 162. 177f.

2 Juster I S. 252f.; vgl. M. Haller, La question juive au 1er millénaire chrétien, Rev. d'hist. et de phil. relig. 15 (1935) S. 311.

3 Die Belege bei Juster II S. 173f. — Die Zeugnisse scheinen mir zu beweisen, daß das Verbot nie aufgehoben wurde und daher nicht erneuert zu werden brauchte.

4 in Soph. 1, 15f. (P. L. 25, 1354).

lochten Stein, den sie wohl als ein Stück des ehemaligen Allerheiligsten betrachteten, besuchten und salbten unter Ausführung der zeremoniellen Klage[1]. Während so die Verstoßung der Juden anschaulich wurde, erhielt die Stadt Jerusalem, ja das ganze Land, in dem bis auf diese Zeit römische Tempel und jüdische Synagogen vorgeherrscht hatten, durch großartige, mit kaiserlichen Mitteln durchgeführte Kirchenbauten ein christliches Antlitz[2]. Dieselbe Orientierung finden wir aber auch in der allgemeinen Stellungnahme Konstantins zum Judentum im Reich. Das Judentum sollte als Sekte völlig abgekapselt werden, während der Übergang zur christlichen Religion den Juden offenstand. Da die Juden vor allem unter ihren Sklaven Proselyten machten, wurde verfügt, daß ein von Juden beschnittener Sklave, mochte er der christlichen oder einer anderen Religion angehören, frei sein sollte[3]. Die christliche Bevölkerung sollte mit der auf ihren engen Kreis beschränkten Sekte nichts zu tun haben. Es wurde den Juden verboten, christliche Sklaven zu haben; „denn es sei nicht recht, daß die Prophetenmörder und Herrentöter die vom Erlöser Geretteten im Joch der Knechtschaft halten[4]." Die Ablehnung des jüdischen Ostertermins durch das Konzil von Nicäa begründete Konstantin damit, daß „uns mit dem verhaßten Judenvolk nichts gemein sein soll[5]."

Bei alledem blieb aber das jüdische Bekenntnis eine erlaubte Religion und es wurde jüdischen Konvertiten ausdrücklich verboten, ihre früheren Glaubensgenossen zu belästigen[6]. Den jüdischen Kultusbeamten wurden namhafte Privilegien bewilligt. Zwar wurde 321 in Abweichung von der früher geltenden Ordnung allgemein verfügt, daß die Juden zu dem finanziell schwer belastenden Dekurionat herangezogen werden könnten, außer zwei oder drei Mitgliedern der jüdischen Gemeinden, die „zum Trost für die frühere Bestimmung" davon befreit sein sollten[7]. Doch bald

---

1 It. Burdig. 591 Wessely (S. 22 Geyer); vgl. H. Schmidt, Der heilige Fels in Jerusalem, Tübingen 1933 S. 72ff. Über die jüdischen Interessen des Pilgers C. Mommert, Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux, Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Vereins 29 (1906) S. 177ff.

2 Watzinger, Denkmäler Palästinas II S. 117ff.

3 Cod. Theod. 16, 9, 1 vom 21. Oktober 335; zur Datierung O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste, Stuttgart 1919 S. 183.

4 Euseb. vita Const. 4, 27; vgl. Cod. Theod. 16, 8, 22 (vom Jahr 415) und Juster II S. 72f.

5 Euseb. vita Const. 3, 18.

6 Cod. Theod. 16, 8, 5 vom 21. Oktober 335; zur Datierung Seeck, Regesten S. 183.

7 Cod. Theod. 16, 8, 3 vom Jahr 321; nach Seeck, Regesten S. 171 vom 11. Dezember 321.

darauf wurde den Vorstehern der Synagogen Immunität von allen persönlichen und öffentlichen Leistungen bewilligt; diejenigen von ihnen, die etwa schon Dekurionen waren, sollten von jedem Begleitdienst verschont bleiben[1]. Schließlich wurde die Befreiung von körperlichen Leistungen allen Kultusbeamten der Synagogen zugestanden[2].

Der von Konstantin eingeschlagene Kurs wurde von seinen Söhnen, vor allem von Konstantius, in verschärfter Weise fortgesetzt. Es wird glaubhaft überliefert, daß sie darauf ausgingen, die jüdische Sekte auf die Juden von Geburt zu beschränken und ihr vor allem die Gewinnung von Heiden, die der christlichen Kirche zugedacht waren, unmöglich zu machen[3]. Konstantius hat den Juden die Erwerbung von Sklaven, die einer anderen Sekte oder einem anderen Volkstum angehörten, verboten und die Beschneidung von Sklaven unter Todesstrafe gestellt[4]. Wie er in dieser Bestimmung über die Haltung von Sklaven weiterging als sein Vater, indem er bei Juden überhaupt nur noch jüdische Sklaven zuließ, so hat er auch im Eherecht die erste Folgerung aus der grundsätzlichen Abkapselung der Juden gezogen. Die Heirat eines Juden mit einer Christin wurde für die Zukunft unter Todesstrafe verboten; bereits bestehende Ehen zwischen Juden und christlichen Frauen mußten aufgelöst werden, wenn die Frauen in den kaiserlichen Webereien beschäftigt gewesen waren[5]. Ein anderes Gesetz, das wohl gleichen Datums ist, bestimmte für Juden, die gegen frühere Glaubensgenossen, die die christliche Religion angenommen hatten, gewalttätig vorgingen, den Flammentod und stellte den Übertritt von Nichtjuden zu der „verbrecherischen Sekte" unter Strafe[6]. Der Übertritt vom Christentum zum Judentum wurde schließlich in eindeutiger Weise mit der Strafe der Güterkonfiskation belegt[7].

Dieses erste energische Vorgehen des Staates gegen die Ausbreitung der jüdischen Sekte war ein schwerer Schlag für das Judentum. Es steht fest, daß manche Juden unter dem Druck der neuen Politik zum Christentum übergetreten sind. Das zeigen nicht nur die gesetzlichen Bestimmungen, die sich mit jüdischen Konvertiten befassen, sondern auch die Nachrichten über einzelne Per-

---

1 Cod. Theod. 16, 8, 2 vom 29. November 330.

2 Cod. Theod. 16, 8, 4 vom 1. Dezember 330; zur Datierung Seeck, Regesten S. 83, 180.

3 Sozom. h. e. 3, 17.

4 Cod. Theod. 16, 9, 2 vom 13. August 339.

5 Cod. Theod. 16, 8, 6 vom 13. August 339.

6 Cod. Theod. 16, 8, 1; zur Datierung auf den 13. August 339 vgl. Seeck, Regesten S. 48, 187.

7 Cod. Theod. 16, 8, 7, wahrscheinlich vom 3. Juli 353; vgl. Seeck, Regesten S. 46, 199.

sönlichkeiten, wie die Geschichte von jenem Joseph, der nach seiner Bekehrung zum Comes erhoben wurde und die Erlaubnis erhielt, in verschiedenen Städten Galiläas wie Tiberias, Sepphoris und Capernaum christliche Kirchen zu bauen[1]. Der Kern des Judentums aber hat dem christlichen Rom noch schärferen Widerstand entgegengesetzt als dem heidnischen. Im rabbinischen Schrifttum werden die romfeindlichen Äußerungen, an denen es auch früher nicht gefehlt hat, im 4. Jahrhundert häufiger. Indem man Esau zum Stammvater der Römer machte oder Rom mit Edom und Babel gleichsetzte, konnte man in der Schriftdeutung viele abträgliche Wertungen auf „die frevlerische Regierung" übertragen. So erscheint Rom gewalttätig und erpresserisch, gotteslästerlich und unrein. In den endzeitlichen Erwartungen wurde Rom als die große gottfeindliche Weltmacht, als das vierte Reich in der Prophezeiung Daniels gedeutet. Man wußte, daß sein Untergang kommen mußte, daß seine Schätze dem Messias zufallen würden. Die Messiaserwartung aber lebte in zahllosen Ausdeutungen fort, hielt die Treuen zusammen und gab ihnen die Gewissheit, daß der Tempel, dessen Untergang man jetzt nur noch in so demütigender Weise beklagen durfte, wiedererstehen würde zu ewigem Glanz[2].

Die Rückwirkung der judenfeindlichen Politik wurde in Palästina, vor allem in Galiläa, am stärksten empfunden. Nicht nur, daß man hier, wo immer noch die Leitung des Gesamtjudentums war und einzelne Städte wie Sepphoris fast ausschließlich jüdische Bevölkerung hatten[3], die Wendung der Dinge am aufmerksamsten verfolgte; in Palästina, das zum Etappengebiet des nicht mehr endenden Perserkrieges gehörte, ist offenbar auch die wirtschaftliche Not der Zeit besonders verspürt worden. Klagen über Ausbeutung, vor allem über die Bedrückung durch Naturallieferungen für Heer und Beamte sind nicht selten[4]. Es kann auch als ein Beweis der ungünstigen Lage gelten, wenn die Juden in Palästina damals entgegen dem Gesetz erst mit 30 oder 40 Jahren

1 Epiphan. adv. haer. 30, 4ff.

2 Romfeindliche Äußerungen im rabbinischen Schrifttum aus dem 4. Jahrhundert bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV S. 776. 827. 875. 937. Weiteres Material bei S. Krauss, Monumenta Talmudica V 1914 S. 16ff. 44ff. 115ff. — Zeugnisse für die Erwartung des Wiederaufbaus des Tempels aus der Zeit vom 2. bis zum 4. Jahrhundert bei Strack-Billerbeck, a. O. I S. 1004f., IV S. 884f. Weitere Hinweise bei Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom S. 68ff.

3 Vgl. A. H. M. Jones, The urbanization of Palestine, Journ. of Rom. Stud. 21 (1931) S. 82; derselbe, The cities of the eastern Roman provinces, Oxford 1937 S. 279f.

4 M. Auerbach, Zur politischen Geschichte der Juden Palästinas im dritten und vierten nachchristlichen Jahrhundert, Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. Frankfurt a. M. 5 (1907) S. 155ff.

heirateten und wenn viele sich zur Auswanderung nach Babylonien entschlossen[1]. Unter diesen Umständen, so müssen wir annehmen, ist es im Jahr 352 in Palästina, besonders in Galiläa zu einer Erhebung der Juden gekommen[2]. Die Juden schlugen die gewiß schwachen römischen Besatzungen in nächtlichem Überfall nieder, töteten auch viele Heiden und Samariter und erhoben, wahrscheinlich im Zusammenhang der Messiaserwartung, einen gewissen Patricius zum König[3]. Der Cäsar Gallus, damals Regent des östlichen Reichsteils, schickte Verstärkung in das Aufstandsgebiet und ließ in schonungslosem Vorgehen gegen die Bevölkerung mehrere Städte wie Tiberias und Lydda in Brand stecken und Sepphoris, das offenbar der Ausgangspunkt der Erhebung gewesen war, dem Erdboden gleich machen. Damit waren die Zentren des jüdischen Lebens in Palästina schwer getroffen, zugleich aber war die Leitung der jüdischen Diaspora von Palästina aus außerordentlich erschwert. Ein bedeutsames Mittel der Beeinflussung der auswärtigen Judengemeinden durch den Patriarchen war die jährliche Bekanntgabe des Kalenders, der nach seiner Festlegung von den Sendboten des Patriarchen in alle Welt getragen wurde. Es hängt nun gewiß mit der katastrophalen Lage des Judentums in Palästina zusammen, wenn der Patriarch Hillel II. wohl im Jahre 358/9 den festen Kalender einführte und damit auf ein wirksames Mittel seiner Machtübung verzichtete[4]. Nach einer rabbinischen Angabe soll Hillel gänzlich an der Messiaserwartung verzweifelt haben[5], und Epiphanius[6] weiß von ihm sogar zu erzählen, daß er sich vor seinem Tod heimlich habe taufen lassen.

In dieser Lage erwies sich wieder einmal die Zerstreuung günstig für das Judentum der Welt, indem die mächtigsten Gemeinden der Diaspora sich um so rühriger für die jüdische Sache einsetzten, je mehr die Aktivität in Palästina nachließ. Es handelt sich dabei aber nicht mehr um die Diaspora des Mittelmeergebiets, die sich offenbar immer tiefer in die Umwelt verlor, sondern um das orientalische Judentum, das endgültig die Führung gewann.

---

1 S. Funk, Die Juden in Babylonien, I Berlin 1902 S. 7ff.

2 Hieronym. chron. 2368; Theoph. chron. 5843; Aurel. Vict., Caes. 42, 1; Sokr. h. e. 2, 33; Sozom. h. e. 4, 7, 5. — Ein für die Zeit Konstantins angegebener Aufstand ist fragwürdig, vgl. Juster II S. 196.

3 Es gibt eine rabbinische Berechnung der Messiaszeit, nach der Diokletian der vorletzte Herrscher Edoms sein soll: Strack-Billerbeck, a. O. IV S. 1012.

4 Zucker, Untersuchungen zur Organisation der Juden S. 161ff. Andere Datierung bei E. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie, Leipzig 1916 S. 416ff.

5 Hölscher, Die Geschichte der Juden in Palästina S. 21.

6 adv. haer. 30, 4, 3—7.

Im Zweistromland, besonders in Babylonien, wo sie seit dem Exil saßen, hatten die Juden längst eine starke Stellung erhalten. Das Partherreich hatte sie geduldet und geschützt, die Römer dagegen hatten sowohl im jüdischen Krieg des Titus als auch im Partherkrieg des Trajan das Zusammenarbeiten der Juden diesseits und jenseits des Euphrats zu spüren bekommen[1]. Die romfeindliche Gesinnung dieser erstarkten Diaspora trat nach der Begründung des neupersischen Reiches und der damit verbundenen Verschlechterung der römischen Stellung an der Südostfront des Reiches deutlich hervor. Seit dem 3. Jahrhundert zeigte sich die wachsende Macht des babylonischen Judentums in der Entfaltung der jüdischen Gelehrsamkeit, die erfolgreich den Wettbewerb mit dem Rabbinentum Palästinas aufnahm. Schapur I., der die Juden in seinem Reich gut behandelte, erweckte ihnen im Zug seiner großen Erfolge gegen die Römer gar die Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem[2]. Die Sehnsucht nach dem Land der Väter zeigte sich jetzt in häufigen Wallfahrten nach Palästina und in dem Bestreben, im Land der Verheißung zu sterben und begraben zu werden[3]. Seit der Thronbesteigung Schapurs II. (310) gestaltete sich die Lage der Juden in Babylonien noch günstiger, während gleichzeitig das Judentum im römischen Reich, vor allem in Palästina, die judenfeindliche Politik des christlichen Kaisertums fühlen mußte. Die Juden des Zweistromlandes standen im Krieg der beiden Reiche mit ihren Sympathien ganz auf Seiten der Perser, nicht nur als gute Untertanen des persischen Königs, sondern vor allem im Gedanken an ihre Stammesgenossen in Palästina; erklärten sie jetzt doch geradezu die ersehnte persische Eroberung Palästinas als Vorzeichen für die Ankunft des Messias[4]. Sie nutzten den günstigen Augenblick, um in Babylonien Proselyten zu machen und bedrängten die Christen, die damals — sicher auch wegen ihrer Sympathien für Rom — im persischen Reich von Staats wegen verfolgt wurden[5].

Wir haben in den Predigten Aphrahats, des „persischen Weisen", ein starkes Zeugnis für die damalige Aktivität des babylonischen Judentums[6]. Der Prediger war Bischof und zugleich Abt eines Klosters im persischen Teil Syriens. Obwohl Heiden-

---

1 Flav. Joseph. b. J. 6, 6, 2; Euseb. h. e. 4, 2, 5; chron. arm. 2131/2.
2 Funk, a. O. I S. 74f. 3 Hölscher, a. O. S. 25f.
4 Funk, a. O. II S. 14.
5 Über die Mitwirkung der Juden bei dieser Verfolgung vgl. Parkes, The conflict of the church and the synagogue S. 140ff. Die aus den Märtyrerakten gewonnene Meinung von Parkes, daß die Juden an den Christenverfolgungen im römischen Reich vom 2.—4. Jahrhundert sich nicht beteiligt haben (S. 121ff.), bedarf der kritischen Nachprüfung.
6 Aphrahats des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen über-

christ, hat er, wie seine Predigten selbst beweisen, seine wissenschaftliche Ausbildung unter dem Einfluß jüdischer Gelehrter gewonnen. So ausgerüstet, war er der gegebene Mann für die Bekämpfung der jüdischen Propaganda, deren Wirkung auf seine Gläubigen er immer wieder ausdrücklich hervorhebt. Die Homilien 11—22, die im Jahre 343/4 gehalten wurden, dienen, abgesehen von der 14., 20., 22. Predigt, durchweg der Polemik gegen die Juden. Die großen Unterscheidungslehren und noch mehr die wesentlichen Trennungspunkte in Gesetz und Brauchtum werden der Reihe nach abgehandelt. In Erwiderung der jüdischen Einwände wird nicht die Beschneidung, sondern der Glaube als entscheidend für die Frömmigkeit bezeichnet; die Passahfeier der Juden erscheint durch das christliche Osterfest, in dem das Abendmahl an die Stelle des Osterlamms getreten ist, abgelöst; vom Sabbat wird hervorgehoben, daß er zur Ruhe, nicht zur Gerechtigkeit gegeben war, und von der Einhaltung der Speisevorschriften wird gesagt, daß sie das jüdische Volk nicht rein machten. Wir sehen aus diesen Unterweisungen, wie im persischen Syrien ebenso wie auf dem Boden des römischen Reiches die Auseinandersetzung mit dem Judentum vor allem zu der Verwerfung jenes jüdischen Zeremonialgesetzes führte, das von den spätantiken Philosophen so hoch gewertet wurde. Aber auch die grundlegenden dogmatischen Beweisgänge fehlen nicht. Es wird gezeigt, daß das jüdische Volk nicht mehr das Volk Gottes , und daß Christus der Sohn Gottes, der vorherverkündete Messias ist. Von besonderem Interesse für die Erkenntnis der politischen Haltung des Judentums dieser Zeit ist die 19. Homilie, „die Unterweisung gegen die Juden darüber, daß sie sagen, daß es bestimmt sei für sie, versammelt zu werden." Entgegen der wiederauflebenden Messiaserwartung der Juden wird aus der Schrift nachgewiesen, „daß es für Israel nicht noch einmal bestimmt ist, versammelt zu werden, bis in Ewigkeit." Zweimal wurde Israel erlöst, das erste Mal aus Ägypten, das zweite Mal aus Babel. Daß diese Befreiung aus Babel bereits geschehen ist, das wird aus dem Buch Daniel dargetan; aus demselben Buch wird bewiesen, daß die Zerstörung der Stadt und der Greuel der Verwüstung geweissagt ist. „Siehe, Jerusalem ist zerstört, und sein Volk unter allem Volk zerstreut. Und die Kinder Israels wohnen ohne Opfer und ohne Altar. Und bis zur Erfüllung der festgesetzten Zeiten ist Jerusalem zerstört und bleibt in Verwüstung[1]." Diese Beweisführung stimmt mit der Anschauung, die uns in der christlichen Apologetik auf dem Boden des römischen Reiches begegnet, durch-

setzt und erläutert von G. Bert, Texte und Untersuchungen III 3/4, 1888. Vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922 S. 30f.

1 19. Homilie § 5.

aus überein. Doch spürt man aus den eindringlichen Worten Aphrahats, daß er sich mit einer höchst aktuellen Messiaserwartung seiner jüdischen Gegner auseinanderzusetzen hatte. Daher geht er auch in der 21. Homilie, die von den Verfolgungen handelt, noch einmal auf die Sache ein, um seinen Beweis aus Daniel zu vervollständigen: „Jerusalem stand vor seiner Zerstörung durch die Babylonier jene 70 Wochen, welche Daniel über dasselbe bezeugt hatte. Und alsdann trat die zweite Zerstörung ein durch die Römer, so daß sie in Ewigkeit nicht wiederaufgebaut werden wird, weil sie dem Verderben anheimgegeben ist bis zur Erfüllung der bestimmten Zeiten[1]."

So sehen wir das babylonische Judentum um die Mitte des 4. Jahrhunderts in mächtiger Entfaltung. Begünstigt von der persischen Regierung, führt es gegen die Christen im persischen Reich eine scharfe Propaganda, es steht feindlich gegen Rom, das 338 die kriegerische Auseinandersetzung mit Neupersien wieder eröffnet hat und erwartet von den kommenden Entscheidungen die Wiedervereinigung des jüdischen Volkes und den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem. Die Zeit schien gekommen, da Rom durch die Perser den Untergang finden sollte: wie die Chaldäer, die Zerstörer des ersten Tempels, durch die Perser zu Fall gekommen waren, so erwartete man dies auch für Rom, zumal der zweite Tempel durch den Willen der Perser gebaut worden war[2].

Es ist nach diesen Nachweisen wohl offenkundig, daß die Judenfrage im römischen Reich hohe politische Bedeutung gewonnen hatte, als Julian zur Regierung kam.

5.

Das Judentum in der Weltanschauung des Kaisers Julian

Die Wende, die im Weltanschauungskampf der spätantiken Menschheit durch die Entscheidung des Kaisers Konstantin herbeigeführt worden war, ist noch einmal unterbrochen worden, als Julian zur Regierung gelangte. Der Jünger des Neuplatonismus machte sich ans Werk, um aus seinem philosophischen Bekenntnis heraus die Welt neu zu gestalten. Geist und Macht waren nun in einer hochstrebenden Persönlichkeit vereinigt, die Sehnsucht aller Platoniker schien in Erfüllung zu gehen.

1 21. Homilie a. O. S. 333.
2 Krauss, Monumenta Talmudica V S. 51 Nr. 92a.

So erhielt auch der Götterglaube der Spätantike noch eine letzte Chance von besonderer Gunst. Wohl hatten schon im 3. Jahrhundert einzelne Herrscher, vor allem Gallien[1], in ihrem Versuch, die Väterreligion zu erneuern, die Verbindung mit der philosophischen Bewegung ihres Zeitalters aufgenommen. Doch was für sie Ergänzung und Stütze des politischen Strebens gewesen war, das war für Julian der Ausgangspunkt des ganzen Werkes: ein philosophisches Weltbild, das große praktische Aufgaben stellte. Neuere Untersuchungen haben aus den Schriften und Briefen des Kaisers die einzelnen Phasen aufgezeigt, in denen sich während seiner kurzen Regierungszeit seine Religionspolitik entfaltete[2]. Julian ging zunächst darauf aus, die religiöse Lage wiederherzustellen, die vor Konstantin gegolten hatte, eine Lage also, in der das Christentum geduldet, aber untergeordnet neben der überlieferten Religion des antiken Staates stand. Damit gab er sich freilich nicht lange zufrieden. Wollte er dem spätantiken Glauben seinen Platz neben dem mächtig gewordenen Christentum sichern, so mußte er ihn von innen heraus erneuern und zur Wirkung auf die Menschen bringen. Er versuchte dies in der Weise, daß er Formen und Kräfte der christlichen Religion im Bereich des Heidentums nachzubilden unternahm. Eine heidnische Kirche mit einem sittlich hervorragenden Klerus und einem frommen, rechtgläubigen Volk sollte als Schöpfung des Pontifex maximus erstehen[3]. Dieses Beginnen führte ihn schließlich zum entscheidenden Kampf gegen das Christentum, seine Glaubenslehre, seine Organisation und seine Stellung in Staat und Gesellschaft.

---

1 A. Alföldi in: Fünfundzwanzig Jahre Römisch-Germ. Kommission 1929 S. 17ff.

2 Ich nenne vor allem J. Bidez, L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse, Ac. Roy. de Belg., Bull. de la classe des lettres 1914 S. 406ff. Bidez hat auch durch die allerdings noch nicht zum Abschluß gelangte neue Ausgabe der Werke Julians in der Textsammlung der Association Guillaume Budé für alle künftige Forschung die Grundlage geschaffen: Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani epist. leges poemata fragm. varia coll. rec. J. Bidez et F. Cumont, Paris 1922 (zitiert Bidez-Cumont); L'empereur Julien, œuvres complètes, I 1 Discours, Paris 1932, I 2 Lettres et fragments, Paris 1924 (zitiert Bidez). Von demselben Verfasser stammt auch die anregende Biographie La vie de l'empereur Julien, Paris 1930. — Aus der übrigen sehr umfangreichen Literatur über die Politik Julians hebe ich heraus J. Geffcken, Kaiser Julianus (Das Erbe der Alten 8) Leipzig 1914; W. Ensslin, Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung, Klio 18 (1922) S. 104ff.; für den Ausgangspunkt der Religionspolitik Julians auch B. K. Weis, Das Restitutionsedikt Kaiser Julians, Diss. Heidelberg 1933. — Die Darstellung von R. Andreotti, Il regno dell' Imperatore Giuliano, Bologna 1936 ist für unsere Untersuchung unergiebig.

3 W. Koch, Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne, Rev. belge de philol. et d'hist. 6 (1927) S. 123ff., 7 (1928) S. 49ff., 1363ff.

In dieser letzten Phase seiner Religionspolitik, in der der Angriff auf das Christentum sein ganzes Tun beherrschte, hat der Kaiser auch zum Judentum ausführlich Stellung genommen. Er tat es nicht etwa nur aus taktischen Erwägungen. Eine gewisse Kenntnis des Judentums hatte er schon in seiner christlichen Jugend gewonnen, als er das Alte und das Neue Testament las und die christliche Deutung der Rolle Israels im Plane der Vorsehung vernahm. Maßgebend wurde für ihn aber die Lehre der Neuplatoniker, ihre Wertschätzung der orientalischen Weisheit und des jüdischen Gesetzes in einem dem Christentum entgegengesetzten Sinn. Als Julian von Antiochia aus vor seinem Aufbruch in den Perserkrieg in einem Brief an Theodoros, den Oberpriester Asiens, in Vorwegnahme einer großen Encyklika die Richtlinien für die Neugestaltung des Gottesdienstes und des priesterlichen Lebens skizzierte[1], da tat er es in Auseinandersetzung mit dem Judentum und mit dem Christentum. In derselben Zeit, aber sicher nach der Abfassung des Briefes an Theodoros, brachte er seine Schrift „gegen die Galiläer" heraus. Die Kritik, die er hier dem Alten Testament und dem ganzen Judentum zuteil werden läßt, immer im Angriff auf das Christentum, ist von Celsus, Porphyrios und andern uns nicht mehr greifbaren Vorlagen stark beeinflußt und insofern nicht originell[2]. Die Stellungnahme Julians erhält aber ihre besondere Bedeutung dadurch, daß wir einen Schüler des Jamblich und des Maximos von Ephesos vor uns haben, also einen Vertreter jenes späten Neuplatonismus, dem es auf die Rechtfertigung und Erneuerung aller positiven Religionen, aller überlieferten Kulte ankam, noch mehr aber dadurch, daß wir den Herrscher vernehmen, der aus seinen Anschauungen die politischen Folgerungen zu ziehen entschlossen war.

Julian sieht ebenso wie seine christlichen Gegner das Judentum in erster Linie als Religion, als Glaubenslehre und Kultgemeinschaft und beachtet die Frage des Volkstums nur insofern, als sie mit der Religion zusammenhängt. Bei seiner Beurteilung geht er von seiner eigenen Gottesanschauung aus. Trotz der unvollständigen und oft widerspruchsvollen Art, in der sich Julian in seinen Schriften über diese Frage äußert, läßt sich wohl das Wesentliche dieser Anschauung so bestimmen: es gibt ein höchstes göttliches Wesen, ihm entströmen die unsichtbaren Götter, in deren Mitte Nus steht, und die sichtbaren Götter, die sich um Helios sammeln. In diesem stufenweise sich vollziehenden Ausströmen

1 ep. 89a b Bidez; dazu J. R. Asmus, Eine Encyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer, Zeitschr. f. Kirchengesch. 16 (1896) S. 45ff., 220ff.

2 J. Geffcken, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 21 (1908) S. 170ff. und P. de Labriolle, La réaction païenne, Paris 1934 S. 397ff., 421ff.

der Gottheit haben untergeordnete Götter die sterblichen Wesen geschaffen. Von dieser Philosophie des Polytheismus aus gewinnt Julian entscheidende Einwände gegen den jüdischen Gottesbegriff, im besonderen gegen die Gottheit des Alten Testaments. Der Bericht der Genesis über die Erschaffung der Welt durch Gott unmittelbar ist ihm völlig unbefriedigend, zumal im Vergleich mit der Kosmogonie Platons[1]. Die Erzählungen über die Erschaffung der Menschen sind Fabeln[2], wie viele biblische Erzählungen. Völlig abzulehnen ist es weiterhin, daß der Gott des Alten Testaments leidenschaftliche Regungen kennt und solche auch von seinen Verehrern fordert[3]. Das verträgt sich nicht mit der Güte Gottes. Mit der Wahrheit Gottes aber stehen manche Wunder des Alten Testaments, die die Naturgesetze verleugnen, in Widerspruch. „Es genügt nicht, zu sagen: Gott sprach und es geschah. Denn es ist notwendig, daß die Natur der entstehenden Dinge mit den Befehlen der Gottheit in Einklang steht[4]."

Es ist somit von vornherein klar, daß die Gottheit des Alten Testaments, der eine Gott der jüdischen Religion, nicht mit dem höchsten göttlichen Wesen der neuplatonischen Anschauung übereinstimmt. Eine andere Frage ist, ob er mit dem Schöpfer des Alls, mit Helios also, gleichgesetzt werden kann. Es hat Julian gewiß Schwierigkeiten gemacht, den Judengott von der Gestalt des Weltschöpfers zu trennen[5]. Nicht als ob er hier von der christlichen Gotteslehre abhängig gewesen wäre. Vielmehr hatte der jüdische Monotheismus seit langer Zeit auf die hellenistische Theologie eine so starke Wirkung ausgeübt, daß der Gott des Alten Testaments vielfach mit dem höchsten Gott des Alls gleichgesetzt und auch von Neuplatonikern als Weltschöpfer angesprochen wurde (o. S. 16). Der übliche hellenistische Name für Jahwe war Hypsistos, „der Höchste", und dieser Name allein legte immer wieder die Auffassung von Jahwe als dem höchsten kosmischen Gott nahe[6]. Julian hat selbst an bedeutsamer Stelle, in dem später noch zu erwähnenden Briefe nämlich, in dem er den Juden den Wiederaufbau ihres Tempels mitteilte[7], die Gottheit der Juden als Hypsistos bezeichnet. So ist es also bei dem Neuplatoniker, der von seinen Lehrern eine hohe Wertschätzung der jüdischen Gottesidee über-

1 Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt coll. rec. C. J. Neumann, Leipzig 1880 S. 170, Z. 12ff. Nach dieser Ausgabe wird auch im Folgenden zitiert.

2 c. Gal. S. 167, 8ff. 3 c. Gal. S. 189, 5ff. 4 c. Gal. S. 185, 14ff.

5 Vgl. dazu die Belege bei Asmus, Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken, Progr. Freiburg 1904 S. 9ff.

6 Cumont, R. E. IX 444ff.; A. D. Nock, Harvard Theol. Rev. 29 (1936) S. 55ff.

7 Lydus de mens. 4, 53 p. 110, 4 Wünsch.

nommen hatte, wohl verständlich, wenn er einmal die kosmische Erhöhung Jahwes vorgenommen hat. In dem Brief an den Oberpriester Theodoros sagt er: „Diese Leute (die Juden) sind in einem gewissen Sinn gottesfürchtig, denn der Gott, den sie ehren, ist in Wahrheit der mächtigste und gütigste Gott, der die sichtbare Welt überwacht. Allerdings weiß ich, daß auch wir ihn unter anderem Namen verehren[1]." Von Monotheismus freilich ist Julian weit entfernt. Denn in unmittelbarem Anschluß an diese Äußerung wirft er den Juden vor, „daß sie in dem Bestreben, diesem Gott vor allem Genüge zu tun, nicht auch die anderen Götter verehren, sondern glauben, diese seien uns, den Heidenvölkern, allein zugelost worden. Das ist der Wahnsinn, zu dem ihre barbarische Prahlerei sie verleitet." Aus dieser kurzen Bemerkung geht schon hervor, daß nach der Meinung Julians Jahwe, wenn er wirklich der Gott sein soll, der die sichtbare Welt überwacht, allen Völkern zugehören muß.

Von dieser Forderung ausgehend hat Julian in der Schrift gegen die Galiläer eine Wesensbestimmung des Gottes der Juden getroffen, die von dem höchsten Gott des Alls weit abführt. Hier nimmt er schweren Anstoß daran, daß nach der Lehre des Moses der Schöpfer der Welt das Volk der Hebräer in besonderer Weise auserwählt und ihm allein seine Fürsorge zugewandt haben soll, ohne sich um die anderen Völker zu kümmern[2]. Völlig unfaßlich erscheint es ihm, daß er nur den Juden Propheten gesandt haben soll, den Heiden aber nicht; daß er zehntausend oder doch tausende von Jahren hindurch alle Völker vom Anfang der Sonne bis zum Niedergang, vom Norden bis zum Süden in Unwissenheit und Götzendienst gelassen hat außer dem kleinen Stamm, der vor noch nicht 2000 Jahren in einem Teil Palästinas angesiedelt war. „Wenn er nämlich unser aller Gott ist und Schöpfer aller Dinge gleichermaßen, warum hat er dann uns übersehen? Es ist also angebracht zu glauben, daß der Gott der Hebräer nicht der Erzeuger des ganzen Alls ist und der Machthaber aller Dinge, daß er vielmehr, wie ich schon sagte, beschränkt ist und daß wir ihn, da er eine begrenzte Herrschaft hat, uns in der Schar der anderen Götter vorstellen müssen[3]."

Im Folgenden teilt dann Julian dem Gott der Juden seinen untergeordneten Platz zu, indem er die uns in den Grundzügen bereits bekannte neuplatonische Theorie von den Volksgöttern vorträgt[4]. „Unsere Lehrer sagen, daß der Schöpfer der gemeinsame Vater und König aller sei, daß aber die übrigen Angelegenheiten

---

1 ep. 89a Bidez, 453d 454a. 2 c. Gal. S. 176, 4ff.
3 c. Gal. S. 177, 15ff., besonders S. 178, 12ff. 4 c. Gal. S. 179, 7ff.

der Völker von ihm volks- uud staatsgebundenen Göttern zugeteilt seien, von denen jeder seinen Bereich entsprechend seiner Natur versieht. In dem Vater sind alle Dinge vollkommen und alle eins, bei den Teilgöttern wiegt bald diese, bald jene Kraft vor: Ares betreut die kriegerischen Völker, Athena diejenigen, die zugleich weise und kriegerisch sind, Hermes diejenigen, die mehr verständig als tollkühn sind, und so entsprechen jeweils der Wesenheit der besonderen Götter die von ihnen betreuten Völker." Diese Anschauung vom Weltgott und den ihm untergeordneten Volksgöttern wird dann an der tatsächlichen Sonderart der allbekannten Völker geschichtlich aufgezeigt. Die Kelten und Germanen zeichnen sich durch ihren Mut aus, die Hellenen und Römer sind in ihrer Anlage politisch und human, zugleich fest und kriegerisch; die Ägypter besitzen Verstand und handwerkliches Können, die Syrer sind unkriegerisch und weichlich, dabei klug und hitzig, mit leichtem Sinn und schneller Auffassungsgabe ausgestattet. Diese Art und Anlage der Völker ist also auf die Wesenheit der Volksgötter zurückzuführen. Aber auch die Gesetze und Bräuche der Völker sind nach demselben Urgrund verschieden. Die mosaische Erzählung vom Turmbau und der Sprachenverwirrung ist als Erklärung für die Verschiedenheit der völkischen Äußerungen ganz unzureichend; berücksichtigt sie doch die Bräuche der Völker überhaupt nicht. Und doch sind im Brauchtum und in der politischen Verfassung die Unterschiede der Völker größer als in der Sprache. Auch dies wird mit geschichtlichen Beispielen anschaulich gemacht, mit charakteristischen Zügen der Perser und Hellenen, der Germanen, Syrer und anderer Völker. Zusammenfassend heißt es am Schluß dieser Ausführungen[1], daß es für die Arten und Charaktere der Völker keine Erklärung gibt, „wenn nicht in jedes Volk ein volksbeherrschender Gott, der die Aufsicht führt, und unter ihm ein Engel, ein Dämon und eine besondere Art der Seelen im Dienst und Zusammenwirken mit den höheren Mächten die Verschiedenheit der Bräuche und Charaktere gesetzt hat."

Es darf wohl als bezeichnend für Julian angesprochen werden, daß er die neuplatonische Lehre von den Volksgöttern in der Galiläerschrift und auch sonst in seinen Werken[2] so eingehend mit historischen Erfahrungen und ethnologischen Beobachtungen begründet hat. Charakteristisch für ihn ist weiterhin, daß er aus der Lehre von den Volksgöttern und Volksarten die Folgerung gezogen hat, daß die Menschheit nicht von einem einzelnen Menschenpaar abstammen könne. In der Galiläerschrift hat er allerdings, soweit wir sehen, seine Abstammungslehre nicht mehr vorgetragen,

---

1 c. Gal. S. 185, 10. 2 Belege bei Asmus, a. O. S. 15ff.

wohl aber in dem bereits genannten Brief an Theodoros[1], dessen Darlegungen vielfach mit Gedanken der Streitschrift übereinstimmen[2]. Hier begründet er die Pflicht zur Wohltätigkeit mit dem Hinweis auf die Verwandtschaft aller Menschen. Diese Verwandtschaft beruht nicht auf der Abstammung von einem Urpaar, wie in offenkundiger Polemik gegen die Erzählung des Alten Testaments gesagt wird; vielmehr haben die Götter am Anfang mit der Erschaffung der Welt viele Männer und Frauen auf einmal erschaffen. Dies war ebenso gut möglich wie die Erschaffung eines einzelnen Paares; im übrigen lautet so auch die durch die alten Theurgen überlieferte Lehre der Götter selbst. Entscheidend aber ist, daß die Erfahrungstatsachen für diese Abstammungslehre sprechen. Stünde am Anfang nur ein Paar, dann wäre die Verschiedenheit der Bräuche nicht so groß; dann wäre auch die Erde nicht so vollkommen mit Menschen bevölkert worden, auch wenn die Frauen immer viele Kinder auf einmal geboren hätten wie die Mutterschweine. Die Verschiedenheit der Anlagen und Bräuche rechtfertigt also sowohl die Vielheit der Volksgötter als auch die Vielheit der menschlichen Urpaare.

Als Ergebnis seiner ausgiebigen Erörterung gewinnt Julian in der Schrift gegen die Galiläer[3] ein klares Urteil über die Gottheit des Judentums, so unbestimmt oder gar absichtlich verschleiert auch das von Moses entworfene Bild zu sein scheint. Wenn der Schöpfer des Alls der von Moses verkündete Gott ist, so ist die hellenische Auffassung von ihm besser als die jüdische, denn sie betrachtet ihn als den Herrn aller Dinge, stellt aber neben ihn „Volksgötter, die ihm untergeordnet sind, gleichsam Statthalter eines Königs, von denen jeder seine besondere Aufgabe verwaltet.“ Wenn aber Moses einen Teilgott ehrt und dann die Führung des Alls ihm entgegensetzt, dann ist wiederum die hellenische Haltung, den Gott des Alls anzuerkennen, ohne den Teilgott zu verleugnen, richtiger als das jüdische Verfahren, den Gott, der die Führung eines sehr kleinen Teiles erhalten hat, an Stelle des Weltschöpfers zu ehren.“

Aber natürlich ist das Ergebnis der theologischen Besinnung Julians ein viel allgemeineres, als er es selbst ausspricht. Hier liegt die Grundlage einer völkischen Weltanschauung der Spätantike vor. Zu ihrem Bestand haben nicht nur die Theorien der Neuplatoniker beigetragen, sondern auch die praktischen Erfahrungen, die die Kaiser mit der sich immer stärker entfaltenden Eigenart der Provinzen gemacht haben. Die Herrscher des 3. Jahr-

1 ep. 89b Bidez, 291dff.
2 Asmus, Zeitschr. f. Kirchengesch. 16 (1896) S. 63ff.
3 c. Gal. S. 187, 10ff.

hunderts, die aus dem Volkstum der unterworfenen und romanisierten, in ihrer Urkraft aber nicht gebrochenen Länder hervorgingen, werden den Wert der Nationen positiver eingeschätzt haben als Augustus und seine unmittelbaren Nachfolger. Bei Julian wissen wir es durch sein eigenes Zeugnis, daß seine Herkunft und seine politische Erfahrung im Dienst des Reiches ihn für die unverfälschten Volkswerte der Länder besonders empfänglich gemacht haben. Im Misopogon, dem quälerischen Selbstbildnis, leitet er mit der allgemeinen Begründung, daß beim Menschen wie bei den Pflanzen sich die Eigenschaften vererben, seine eigene, rauhe, strenge, linkische, unliebenswürdige, halsstarrige Art von der Abstammung seines väterlichen Geschlechts aus dem Volkstum der Moeser her[1]. Hier schreibt er seinem Aufenthalt bei den Kelten und Germanen, als er „wie ein Jäger im Revier wilder Tiere" war, einen bildenden Wert zu; denn er schätzt die einfache und freimütige, jeder Schmeichelei abgeneigte Art dieser Völker[2]. Im Gegensatz zu der charakterlosen Gewandtheit der Antiochener, der Städter überhaupt, erscheint ihm das Wesen dieser Völker offenbar als starke Ursprünglichkeit.

Allerdings wird durch diese Eindrücke und Urteile bei dem Philosophen und Rhetor Julian die Überlegenheit des Hellenentums über die Barbaren nicht angefochten. Dieses Hellenentum ist für ihn ein Bildungsbegriff, ohne daß er darin einen Widerspruch mit seiner Theorie von den Volksarten empfinden würde. Natürlich besitzen die geborenen Hellenen, voran die Athener, das hellenische Wesen, die Ehrliebe und Humanität, die Frömmigkeit und Gastlichkeit am reinsten[3]; den Alexandrinern wird ihrer hellenischen Herkunft wegen ein edler Charakter zugeschrieben[4] und den Römern wird die Zugehörigkeit zum Hellenentum nicht nur wegen ihrer Verfassung und Kultordnung, sondern auch wegen ihrer angeblichen Herkunft bezeugt[5]. Aber auch Angehörige nichtgriechischer Völker können hellenischer Art und Gesittung teilhaftig werden, der maßvollen Haltung, der rhetorischen und philosophischen Bildung, wie Salustios der von Haus aus Kelte ist[6], wie Julian selbst, der von Herkunft Thraker, nach Lebensart Hellene sein will[7]. So ist das Hellenentum ein über die einzelnen Volksarten sich erhebender Bildungswert.

Neben diesen alten Begriff des Hellenentums tritt dann aber bei Julian ein anderer, ohne daß die beiden Fassungen sich Schwierigkeiten bereiteten. In der Zeit des Entscheidungskampfes gegen das Christentum bedeutet hellenische Art und Hellenismus für

1 348D. 2 359 B C; auch 360C.
3 Misop. 348 C. 4 ep. 60 Bidez, 380cd.
5 or. IV 152D. 153A. 6 or. VIII 252 A B. 7 Misop. 367C.

Julian ganz wesentlich den Götterdienst. In Kappadokien vermißt Julian einen „reinen Hellenen", das heißt einen Menschen, der den Göttern zu opfern bereit ist und das Opfern versteht[1]. „Der Hellenismus geht noch nicht so voran, wie es sein sollte", schreibt Julian an den Oberpriester von Galatien[2]. Der Ort Batnai, den Julian auf dem Vormarsch gegen die Perser durchzieht, gilt als hellenischer Ort, weil in der ganzen Umgebung eifrig geopfert wird[3]. Diese Fassung des Hellenenbegriffs ist ganz eng geworden, sie hält von der älteren Wesensbestimmung des Hellenentums nur noch die Frömmigkeit in einer besonderen Art fest. Es ist bekannt, daß diese schon vor Julian bezeugte (o. S. 19) Verwendung des Begriffs Hellenismus letzten Endes auf die von den Christen aufgebrachte Dreiteilung der Menschen in Hellenen, Juden und Christen zurückgeht, in der die Hellenen schlechthin die Heiden vertreten[4]. Julian und seine Kampfgenossen haben mit Stolz das Heidentum, den Götterglauben und den Götterkult als den integrierenden Bestandteil hellenischer Art angesehen und den Hellenismus auch in diesem Sinn zum Wertmaßstab für alle Völker des Reiches erhoben.

Was nun das Judentum betrifft, so hat es wie alle andern Völker seinen besonderen Gott und von diesem seine besondere Art. In der Schrift gegen die Galiläer geht Julian in der Auseinandersetzung mit den Christen, denen er den Abfall von den Hellenen und den Übergang zu den Hebräern vorwirft, ausführlich auf die geschichtliche Leistung des Judentums im Vergleich mit den anderen Völkern, vor allem mit den Hellenen ein. Julian urteilt darüber ganz ähnlich wie Celsus. Wenn er auch nicht in so verächtlichem Ton wie dieser redet, so schätzt er doch die Hebräer durchweg niedrig ein. Offenkundig legt er es darauf an, das von dem „elenden Eusebios"[5] entworfene Bild des Judentums richtigzustellen. Noch in der Darlegung über das Wesen des jüdischen Gottes erklärt er ganz allgemein, daß die Gottheit den Hellenen größere Gaben an Seele und Körper verliehen und Gesetzgeber geschenkt habe, die zumeist größer waren als Moses[6]. Den Einzelnachweis dieser Behauptung leitet er mit der wiederholten Beteuerung ein, daß Gott den Hebräern nichts Bedeutendes und Großes, den Hellenen aber viel Höheres, Überragendes gegeben habe. Dann beruft er sich auf die weisen Männer bei den Ägyptern, Babyloniern, As-

---

1 ep. 78 Bidez, 375c. 2 ep. 84 Bidez, 429c. 3 ep. 98 Bidez, 400c.

4 Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I⁴ S. 259ff., auch J. Jüthner, Hellenen und Barbaren, Leipzig 1923 S. 97f. — Die Auffassung von A. D. Nock, das Wort Hellenismos habe wohl durch Julian diese Deutung erhalten, (Sallustius concerning the gods and the universe, Cambridge 1926 S. XLVIIf.) ist zu berichtigen.

5 c. Gal. S. 263, 2. 6 c. Gal. S. 184, 22ff.

syrern und besonders bei den Hellenen[1]; er betont, daß die Hellenen die Astronomie, Geometrie, Musik geschaffen haben, während die Juden in Wissenschaft und Philosophie nicht schöpferisch waren[2]. In langen Ausführungen werden die Wohltaten der Götter und ihrer Könige für die Hellenen und für die Römer gewürdigt. Sehr bedeutsam erscheint ihm dann die Fügung, daß die Römer zur Herrschaft berufen wurden, während die Juden fast immer in Knechtschaft lebten[3]. Wo gibt es bei den Hebräern einen Feldherrn wie Alexander oder Cäsar[4]? Von politischer Vollkommenheit in Verfassung, Rechtsprechung, Verwaltung, Gesetzgebung ist bei ihnen nicht die Rede, ebenso wenig von Kunst und Wissenschaft[5]. Aufschlußreich ist nach Julians Meinung auch der Unterschied des jüdischen (und christlichen) Schrifttums und der hellenischen Literatur, der sich im erzieherischen Wert der Schriften offenbart: während das hellenische Schrifttum weise und tapfer, stark und heroisch macht, ist das Ergebnis der Erziehung auf Grund der jüdischen (und christlichen) Schriften nur eine sklavische Gesinnung[6]. So ist der Vergleich ganz eindeutig, und Julian kann diese Ausführungen mit einer dankbaren Verherrlichung der Wissenschaften und Künste schließen, die die Hellenen durch ihre Götter besitzen[7].

Trotz allem behält das Judentum im Urteil Julians seinen unbestreitbaren Rang. Aus der Lehre von den Volksgöttern ergibt sich für jedes Volk zuerst die Aufgabe, den eigenen Gott zu ehren, die anderen Götter anzuerkennen und durch eine religiöse Lebensordnung die Heiligung anzustreben. Dabei ist es wesentlich, daß die ursprüngliche, von den Vätern ererbte religiöse Satzung streng eingehalten wird, da diese letzten Endes doch auf die Götter selbst zurückgeht. Von diesem Standpunkt aus, der für den späten Neuplatoniker selbstverständlich ist, bleibt das Judentum trotz seiner geringen Kulturleistung anerkennenswert, ganz besonders im Gegensatz zum Christentum. Julian bringt es sogar fertig, die Volksreligion des Judentums der religiösen Welt der Hellenen anzunähern. Selbst der Monotheismus, wie er aus einzelnen, die vermeintlich richtige Auffassung vom Wesen des Judengottes wiedergebenden Äußerungen des Moses abgeleitet wird[8], scheint ihm noch erträglich, da er tolerant ist. Denn Moses lehrte wohl nur einen einzigen Gott, erklärte aber die Engel für Söhne Gottes. Diese Göttersöhne deutet Julian als Volksgötter[9]. Moses fordert nur die Verehrung des

1 c. Gal. S. 193, 1ff. 2 c. Gal. S. 193, 15ff.
3 c. Gal. S. 200, 5ff. 4 c. Gal. S. 202, 9ff. 5 c. Gal. S. 202, 16ff.
6 c. Gal. S. 204, 12ff. 7 c. Gal. S. 206, 10ff.
8 Vgl. Asmus, Julians Galiläerschrift S. 13. 9 c. Gal. S. 215, 1ff.

Einen, aber er gab nach Julians Interpretation auch das Gebot: „Du sollst die Götter nicht schmähen." Erst die Späteren haben dann aus dem Verbot, die Götter zu verehren, ein Gebot gemacht, sie zu schmähen[1]. Der Gesetzgeber kannte aber auch die verschiedenen Arten der Opfer[2], und dies ist für die religiöse Haltung eines Volkes ausschlaggebend. Noch entschiedener glaubt Julian für Abraham das Zusammengehen mit kultischen Einrichtungen der Hellenen behaupten zu können: Abraham opferte „wie wir" und kannte — „wahrscheinlich ist auch dies hellenisch" — die Zukunftsdeutung durch Beobachtung der Sternschnuppen; auch den Vogelflug wußte er zu deuten[3]. Soviel in der Folgezeit an diesen Einrichtungen geändert worden sein mag, es gilt doch für das Judentum der Gegenwart: „Die Hebräer haben strenge Satzungen über den Gottesdienst und zahllose Gegenstände der Verehrung und Wachsamkeit, die ein priesterliches Leben und Denken erfordern[4]." In den Briefen an seine Vertrauensmänner, die die Neugestaltung des Hellenismus durchführen sollen, weist Julian mehrfach auf die vorbildliche religiöse Art des Judentums hin. So rühmt er in dem großen Brief an Theodoros im Gegensatz zu „der unreinen und gemeinen Verweichlichung" der Hellenen die Hingabe der Juden an ihre Religion, die so weit geht, „daß sie zum Tod für sie bereit sind, jede Entbehrung und Hunger ertragen, um nicht Schweinefleisch oder das Fleisch eines Tieres kosten zu müssen, das nicht sofort abgedrückt wurde[5]." Und in dem Brief an Arsakios bezeichnet er es auch als vorbildlich, daß es bei den Juden (infolge ihrer Wohltätigkeit) keinen Bettler gibt[6].

Dieser strenge religiöse Nomos ist im Denken des Theologen Julian der unanfechtbare Ausweis des Judentums. Von hier aus zeigt sich ihm die ganze Verworfenheit des Christentums, das eben keine Volksreligion ist. Die Christen, die vom Hellenentum abgefallen sind — bei ihm wie bei Eusebios ist das Heidenchristentum die beherrschende Größe —, haben nicht einmal die wirklichen Werte des Judentums übernommen. Statt an einen einzigen Gott zu glauben, haben sie einen Menschen oder gar viele elende Menschen zu Göttern gemacht. Das jüdische Gesetz, das wohl rauh und hart ist und viel Wildes und Barbarisches enthält, aber doch Reinigung und Heiligung ermöglicht, haben sie aufgegeben. Wie Blutegel haben sie das Schlechte aus dem Judentum herausgezogen, das Gute gelassen[7]. Ja, aus Judentum und Heidentum zugleich haben die Christen sich das Schlechte ausgesucht und einen Saum gewoben[8]. So ist der Abstand zum Christentum unüberbrückbar,

1 c. Gal. S. 208, 2ff. 2 c. Gal. S. 217, 14ff. 3 c. Gal. S. 230, 13ff.
4 c. Gal. S. 207, 17ff. 5 ep. 89a Bidez, 453 c d.
6 ep. 84 Bidez, 430 d. 7 c. Gal. S. 198, 7ff. 8 c. Gal. S. 207, 9ff.

das Judentum dagegen erscheint so, wie es Julian deutet, dem Hellenismus dieser Spätzeit nicht wesensfremd. Wenn auch das Gesetz des Judentums der hellenischen Ordnung unterlegen ist, so ist es eben doch eine strenge Satzung, die den Gottesdienst sichert und das menschliche Leben zur Reinheit führt. Deshalb gehören die Juden in die Reihen der Hellenen: „Die Juden stimmen mit den heidnischen Völkern überein abgesehen vom Eingottglauben. Dieser ist ihnen eigentümlich, uns fremd. Das übrige ist uns ziemlich gemeinsam: Tempel, heilige Stätten, Opferaltäre, Reinigungen, Regeln, in denen wir uns überhaupt nicht oder nur wenig unterscheiden[1]."

Aus dieser Beurteilung des Judentums und seines Gottes ergibt sich für den frommen Neuplatoniker von selbst die Pflicht, den Gott der Juden anzuerkennen, ja zu verehren. „Bei den Göttern, ich gehöre gewiß zu denen, die es ablehnen, die Feste der Juden mitzufeiern, doch verehre ich stets den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Diese waren selbst Chaldäer, sie stammten aus einem heiligen, wunderkräftigen Geschlecht; die Beschneidung lernten sie, als sie bei den Ägyptern in der Fremde waren. Sie verehrten einen Gott, der mir und denen, die ihn wie Abraham verehren, gnädig war. Denn er ist ein sehr großer und mächtiger Gott. Mit euch aber (den Christen) hat er nichts zu tun[2]." Dem Kaiser und höchsten Staatspriester aber, der von der Neubelebung der Götterkulte die Zukunft des Reiches abhängig sah, erwuchs aus seiner völkischen Theologie die Aufgabe, den Juden die Ausübung ihres Kultes nach der strengen Satzung zu ermöglichen. „Die Juden opfern in ihren Häusern[3] und sie beten vor dem Opfer und sie geben die rechte Schulter den Priestern als Opfergabe. Da sie aber des Tempels oder, wie sie gewöhnlich sagen, des heiligen Ortes beraubt sind, ist es ihnen unmöglich der Gottheit die Erstlinge der Opfer darzubringen[4]."

---

1 c. Gal. S. 219, 14ff., vgl. S. 216, 16ff.
2 c. Gal. S. 230, 4ff. 3 ἀδραχτον-ἰδιον Hesych.
4 c. Gal. S. 219, 7ff.

6.

Julians Tempelbau in Jerusalem. Versuch und Mißerfolg

Zu Beginn des Jahres 363 hat Julian von Antiochia aus den Befehl gegeben, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen. Er stellte in großzügiger Weise staatliche Mittel zur Verfügung und entsandte zur beschleunigten Durchführung des Werkes einen Mann seines Vertrauens, den Antiochener Alypios, den er bereits als Cäsar herangezogen und zum Vicarius in Britannien gemacht hatte, nach Jerusalem[1]. Dieser große Einsatz läßt erkennen, wieviel dem Kaiser am Gelingen seines Unternehmens lag.

Nach unsern Darlegungen über die Theologie Julians kann über das entscheidende Motiv seines Vorgehens kein Zweifel sein. Der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem sollte den Juden die Wiederaufnahme ihres alten Opferdienstes ermöglichen und damit der allgemeinen Belebung des Götterkultes, der Neugestaltung des Hellenismus dienen. Natürlich zielte diese Erneuerung der Kulte ganz allgemein auf die Niederzwingung des revolutionären Christentums ab. Bei dem jerusalemischen Unternehmen erhielt das antichristliche Motiv einen besonders scharfen Ausdruck. Der Theologe Julian kannte die Beweisführung der christlichen Apologetik, die die Tatsache des zerstörten Tempels als göttliche Verwerfung des jüdischen Opferdienstes, als Ablösung des alten Bundes durch das neue Israel betrachtete. Er wußte auch, daß die Christen sich bei ihrer Deutung auf Weissagungen des Buches Daniel und auf Worte Jesu über den kommenden Untergang der Stadt und des Tempels beriefen. Die Wiedererstehung des Tempels in Jerusalem und seines Opferdienstes mußte also eine handgreifliche Widerlegung biblischer Prophezeiungen ergeben und die christliche Auffassung von der Berufung des neuen Israel zu Schanden machen.

Es ist von vornherein anzunehmen, daß Julian in seiner sophistischen Art diese Möglichkeit, die Bibel und die Apologetik zugleich zu treffen, aufgegriffen und bei seinem Vorgehen nachdrücklich ausgenützt hat. Wir wissen, mit welcher Bitterkeit er sich bei seinem Kampf gegen das Christentum oft auf Worte der Schrift berufen hat: so beim Ausschluß der Christen aus der Armee

---

1 Ammian Marc. 23, 1, 2. — Die Persönlichkeit des Alypios wird aus zwei an ihn gerichteten Briefen Julians deutlich: ep. 9 und 10 Bidez.

auf das christliche Verbot, das Schwert zu führen, bei der Enteignung der Kirche von Edessa auf das christliche Gebot der Armut[1]. Nun ist uns leider der Brief, den Julian bei seinem jerusalemischen Unternehmen an die Juden gerichtet hat, bis auf den Satz, der die Tatsache des Bauunternehmens enthält, verloren gegangen[2]. Wir gewinnen aber aus einer andren Äußerung Julians die Wahrscheinlichkeit, daß er bei seinem Vorgehen ausdrücklich auf Propheten, und zwar auf jüdische Propheten, hingewiesen hat. In dem Brief an Theodoros[3] kommt er nebenbei auch auf das Unternehmen zu sprechen. Der Wortlaut der Stelle läßt keinen Zweifel darüber, daß bei der Abfassung des Briefes das Werk bereits wieder eingestellt war (u. S. 53f.). Julian spricht hier im größeren Zusammenhang davon, daß man Tempeln und Götterbildern Ehrfucht erweisen müsse und daß der Einwand, Tempel und Statuen seien vergänglich und zerstörbar, nicht von dieser Pflicht entbinden könne. „Es soll uns also niemand mit trügerischen Worten in unserm Glauben an die Vorsehung unsicher machen. Denn was werden diejenigen, die uns derartige beschimpfende Einwände machen, nämlich die Propheten der Juden, über ihren Tempel sagen, der dreimal zerstört wurde und nicht einmal jetzt wiederaufgebaut wird? Ich sagte dies nicht, um sie zu beleidigen, ich, der ich die Absicht hatte, nach so langer Zeit den Tempel zu Ehren des Gottes, den man dort anrief, wiederaufzubauen. Vielmehr wies ich auf dieses Beispiel hin, da ich zeigen wollte, daß vom Menschenwerk nichts unzerstörbar sein kann und daß die Propheten, die solches schrieben, im Umgang mit abgeschmackten alten Weibern Unsinn redeten. Nichts ist, glaube ich, im Wege, daß es sich da um einen großen Gott handelt, aber er hat keine tüchtigen Verkünder und Erklärer gefunden.“ Offenbar hat also Julian sich auf jüdische Propheten, vielleicht auf messianische Weissagungen gestützt, die die ewige Dauer des Tempels verkündeten. Jetzt, nachdem sein Plan gescheitert ist, nennt er sie begreiflicherweise schlechte Propheten und Erklärer. Wenn dies aus seinen Worten herausgelesen werden kann, dann ist wohl auch die Annahme möglich, daß Julian gerade unter Berufung auf Prophetenworte die christliche Deutung von Daniels „Greuel der Verwüstung“ und die Prophezeiung Jesu selbst widerlegen wollte.

Sicher ist, daß die Christen den jerusalemischen Tempelbau

---

1 Belege bei Labriolle, La réaction païenne S. 374f.

2 Dieser Satz ist bei Lydus, de mens. 4, 53 (S. 110, 4 ed. Wünsch) erhalten; dazu u. S. 56. — Ein uns im ganzen Wortlaut überlieferter Brief „Julians an die Gemeinschaft der Juden“ (ep. 204 Bidez-Cumont) ist eine Fälschung; darüber u. S. 64ff.

3 ep. 89b Bidez, 295 c d.

sofort als tödlich gemeinten Schlag empfunden und daß sie ihn auf die besondere Absicht des Kaisers zurückgeführt haben, die biblischen Weissagungen über den Untergang des Tempels zu widerlegen. Diese Auffassung der kaiserlichen Maßnahme erklärt erst das ungewöhnliche Interesse, das der Tempelbau in der christlichen Überlieferung gefunden hat. Die ersten christlichen Zeugen, die sofort nach dem Tod des Kaisers sich zum Wort meldeten, schreiben Julian das antichristliche bibelfeindliche Motiv zu. Der Syrer Ephräm sieht im ersten der vier polemischen Hymnen, die er noch vor seinem Abgang aus Nisibis 363 gedichtet hat, eine besondere Schuld des Kaisers darin, daß er den Daniel Lügen strafen wollte[1]. Gregor von Nazianz sagt in der zweiten seiner Invektiven, Julian habe die Juden gegen die Christen aufgeboten, indem er aus den bei den Juden aufbewahrten Büchern und Geheimlehren hoch und heilig beteuerte, es sei ihnen jetzt bestimmt, in ihr Land heimzukehren, den Tempel wieder aufzubauen und die Macht der Väterzeit zu erneuern[2]. Diese Angabe scheint sich nach dem, was wir aus Julians Worten selbst erschlossen haben, eng an eine ausdrückliche Erklärung des Kaisers anzuschließen. Die späteren Zeugen sprechen meist kurzerhand von der beabsichtigten Widerlegung der Weissagung Jesu, so Chrysostomos in seiner wohl im Herbst 387 gehaltenen 5. Rede gegen die Juden[3], dann die etwa 70 Jahre nach dem Ereignis schreibenden Kirchenhistoriker Philostorgios[4] und Theodoret[5]. Rufin[6], der bald nach dem Beginn des 5. Jahrhunderts schrieb, und der in seinem Bericht über den Tempelbau ihm folgende Sokrates[7], dessen Werk um die Mitte dieses Jahrhunderts entstand, bringen das Motiv mittelbar in der Weise, daß sie Cyrill, den Bischof von Jerusalem, am Vorabend der Katastrophe aus Daniel erschließen und verkünden lassen, das Unternehmen des Kaisers müsse scheitern. Sozomenos[8], dessen Abhängigkeit von dem kurz vorhergehenden Werk des Sokrates im allgemeinen feststeht, hat, wie einige Einzelheiten seiner Erzählung zeigen, die Angaben Gregors benützt;[9] damit mag es zusammen-

1 Vier Lieder über Julian den Apostaten, in der Ephrämauswahl von S. Euringer, Bibl. d. KV. 20 (1919) S. 218. Über die Abfassungszeit der Hymnen vgl. Baumstark, a. O. S. 40.

2 or. 5, 3 (P. G. 35, 668). Die Rede ist wohl Ende 363 abgefaßt, vgl. J. Geffcken, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 21 (1908) S. 174 und E. Fleury, S. Grégoire de Nazianze et son temps, Paris 1930 S. 159. Asmus, Zeitschr. f. Kirchengesch. 31 (1910) S. 359 f. will die Rede bald nach dem Jahr 365 ansetzen.

3 adv. Jud. 5, 11 (P. G. 48, 901). Die Datierung der Predigt nach Lietzmann, RE. IX 1815; vgl. u. S. 69 Anm. 2.

4 h. e. 7, 9 Bidez. 5 h. e. 3, 20 Parmentier.

6 h. e. 10, 38 in der Eusebiosausgabe von Ed. Schwartz.

7 h. e. 3, 20 (P. G. 67, 429). 8 h. e. 5, 22 (P. G. 67, 1281 ff.).

9 Die unmittelbare Abhängigkeit ist m. E. erwiesen durch die übereinstim-

hängen, daß er nichts von dem ausdrücklichen Vorhaben der Widerlegung einer Prophezeiung sagt. Dagegen findet sich das Motiv wieder bei Theophanes und seiner Quelle[1]. Von allen diesen Zeugen kommt, wie schon gesagt, Gregor von Nazianz der kaiserlichen Kundgebung am nächsten. Es scheint mir daher auf Grund der christlichen Überlieferung gesichert, daß Julian in seiner Erklärung, nämlich in dem Brief an die Juden, sich auf jüdische Prophezeiungen bezogen hat, und wahrscheinlich scheint es mir, daß dabei auch die Absicht der Widerlegung anders lautender Prophezeiungen ausgesprochen war.

Mit diesem besonderen antichristlichen Motiv ist die Begründung, die Ammian (23, 1, 2) für das Unternehmen Julians gibt, durchaus vereinbar: der Kaiser habe durch große Bauwerke seine Regierung verewigen wollen. Das ist eine Erklärung, die offenbar geflissentlich von dem religiösen Hintergrund des Planes absieht. Sie ist bei dem großen Ruhmverlangen des hellenistischen Herrschers in jedem Falle auch richtig. Es war nur eben selbstverständlich, daß Neubauten des Christengegners in der Stadt Jerusalem, die seit Konstantin ein christliches Gesicht erhalten hatte, der Bekämpfung und Verdrängung des Christentums dienten.

Der Zeitpunkt, in dem Julian sich zum Aufbau des jüdischen Tempels entschloß, legt den Gedanken an ein weiteres Motiv nahe. Sollte der Kaiser, der mitten in den Vorbereitungen zum Perserkrieg stand, durch seine feierliche Erklärung an die Juden und durch die Inangriffnahme des Baues in Jerusalem nicht auch versucht haben, die Juden im persischen Reich für sich zu gewinnen, ihre messianischen Erwartungen vom persischen Herrscherhaus abzuziehen und auf seine Person zu lenken? Nachdem die Römer in früheren Kriegen mit dem orientalischen Nachbarreich das Zusammenwirken der Juden im römischen Reichsgebiet und im Zweistromland zu spüren bekommen hatten, scheint die Erklärung naheliegend, Julian habe mit seiner Maßnahme auch der politischen Vorbereitung des großen Krieges gedient. In unseren Quellen findet diese Erklärung allerdings keine Stütze; manches spricht sogar gegen diese Annahme. Julian hat zwar den Krieg mit großem Einsatz vorbereitet, er hat ihm aber seine Religionspolitik in keiner Weise untergeordnet. Man braucht die Behauptung seines Feindes Gregor von Nazianz[2], er habe neben der Galiläerfrage den

---

menden Angaben über die versteckte Absicht Julians, die Juden für den Götzendienst zu gewinnen, über die Mitwirkung der jüdischen Frauen bei der Bauarbeit und über die Verstümmelung von Juden bei der Katastrophe.

1 chron. 36a; Arian. Historiogr. bei Philostorg. ed. Bidez S. 235f. Die kurze Erwähnung des Vorgangs bei Ambrosius ep. 40, 12 (P. L. 16, 1105) und der späte Bericht des Zonaras 13, 12, 24f. ergeben nichts. 2 or. 4, 74.

Perserkrieg nur wie ein Kinderspiel betrachtet, nicht voll zu nehmen. Aufschlußreich aber ist der Brief, den Julian an die römische Grenzstadt Nisibis richtete. Von den Persern bedrängt, hatte die vorwiegend christliche Bevölkerung dieser Stadt die Hilfe des Kaisers erbeten. Julian aber drohte, jede Hilfe zu verweigern und jede Gesandtschaft abzuweisen; die Stadt sei unrein, er werde sie nur betreten, wenn er wisse, daß sie sich bekehrt habe[1]. Damit ist erwiesen, daß Julian von seiner religiösen Aufgabe völlig beherrscht, ja geblendet war. Schließlich spricht auch das Verhalten der babylonischen Juden während des Perserkrieges und das Vorgehen Julians gegen Städte, die eine starke jüdische Einwohnerschaft hatten, gegen die Annahme einer planmäßigen Werbung um die Hilfe der östlichen Judenschaft. Pirisabora, Birtha, Maiozamalcha leisteten beim Vormarsch Julians Widerstand und wurden nach der Eroberung verbrannt oder ausgerottet[2]. Das babylonische Judentum hielt offenbar nach wie vor zum persischen Reich.

Über die Stellungnahme des im römischen Reich lebenden Judentums zu dem Vorhaben Julians können wir noch verläßliche Auskunft gewinnen, indem wir auch hier von dem Zeugnis des Kaisers selbst ausgehen und die christliche Überlieferung erst heranziehen, wenn der Boden gesichert ist. In seiner Schrift gegen die Galiläer sagt Julian von den Juden: „Da sie des Tempels oder, wie sie gewöhnlich sagen, des heiligen Ortes beraubt sind, ist es ihnen unmöglich, der Gottheit die Erstlinge der Opfer darzubringen[3]." Diese Äußerung spricht dafür, daß Julian sich mit Juden über die Frage ihres Opferdienstes unterhalten und von ihnen, wohl auf die Aufforderung hin, sich wie die Hellenen an der Neubelebung der Opfer zu beteiligen, die Antwort erhalten hat, daß dies nicht möglich sei, da man ihren Tempel zerstört habe. Nehmen wir dazu unsere aus Julians Brief an Theodoros[4] gewonnene Feststellung, daß Julian sich bei seinem Vorgehen ausdrücklich auf jüdische Prophezeiungen berufen hat, so kann kein Zweifel mehr sein, daß Julian eine Gruppe von Juden auf seiner Seite hatte. Es ist gewiß zunächst an Juden der Stadt Antiochia, in der Julian sich bei Erlaß seines Befehles aufhielt, zu denken. Die jüdische Gemeinde in Antiochia ist für die Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums als stark, mächtig und wohlhabend bezeugt; nach der Zerstörung Jerusalems wird sie für längere Zeit in unseren Quellen wenig erwähnt, zu Anfang des 4. Jahrhunderts aber erscheint sie

---

1 Sozom. 5, 3, 5; ep. 91 Bidez-Cumont.

2 Ammian 24, 2, 9ff.; 4, 1ff., vgl. H. Graetz, Geschichte der Juden IV[3] 1893 S. 347.

3 c. Gal. S. 219, 9ff. 4 ep. 89b Bidez, 295 c d, vgl. o. S. 47.

wieder in reger Tätigkeit[1]. Es scheint, daß im antiochenischen Judentum die hellenistische Richtung immer vorherrschte, doch begegnen im 4. Jahrhundert auch Lehrer des palästinischen Judentums, die Antiochia besuchen. Julian konnte hier also gewiß Juden finden, die seinen Gedanken und Plänen entgegenkamen. Er wird die Verbindung mit solchen dem Hellenismus nicht völlig abgeneigten Juden umso mehr geschätzt haben, als er mit seinem engen Freundeskreis in der feindlich gesinnten Stadt sich isoliert fühlte. Die Männer seiner Umgebung aber, vorwiegend hellenisierte Orientalen, haben das Zusammengehen mit den Juden gewiß nicht abgelehnt. Daß Libanios in Beziehungen zum Judentum stand, ersehen wir aus dem Schreiben, in dem er sich 364 bei Priscianus, dem Consularis von Palästina, für die Juden Antiochias verwandte[2], und aus den uns erhaltenen acht Briefen, die er in den Jahren 388 bis 393 an den Patriarchen Gamaliel richtete[3].

Doch Julian durfte über eine kleine Gruppe von hellenistisch gebildeten Juden hinaus die freudige Aufnahme seines Planes durch zahlreiche jüdische Gemeinden des Reiches erwarten. Hatten doch die Juden ebenso wie die Häretiker Julians Kampf gegen die orthodoxe Kirche von Anfang an begünstigt, in verschiedenen Städten Syriens und Palästinas sich an Kirchenzerstörungen beteiligt und in Alexandria bei Tumulten und Überfällen auf das orthodoxe Christentum mitgemacht[4]. Sie versprachen und verschafften sich manchen Gewinn von der Zerschlagung der Kirche. Von dieser Haltung war für das strenggläubige Judentum allerdings noch ein weiter Weg bis zu der Vorstellung, daß ein Herrscher der Weltmacht Rom, deren Niederwerfung doch nach den rabbinischen Lehren die Voraussetzung für die Errichtung der Weltherrschaft Israels bildete, berufen sein sollte, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen. Aber ungangbar war dieser Weg jedenfalls nicht für alle. In rabbinischen Deutungen der Messiaserwartung begegnet mehrfach, und gerade auch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, die Auffassung, daß der Tempel schon vor der Ankunft des Messias wiederhergestellt würde[5]. Rabbi Acha, ein Zeitgenosse Julians, erklärte sogar ausdrücklich, der Tempel werde eines Tages wiederaufgebaut werden, ehe das Königtum des Hauses David wiederhergestellt sei[6]. Die Bemerkung desselben Gelehrten,

1 C. H. Kraeling, The Jewish community at Antioch, Journ. of Bibl. Lit 51 (1932) S. 130ff., besonders S. 155f.

2 ep. 1251 Förster.

3 ep. 914, 917, 973, 974, 1084, 1097, 1098, 1105 Förster. Vgl. O. Seeck, Die Briefe des Libanios, Texte und Untersuchungen, N. F. 15, 1906, S. 162.

4 Einzelne Belege bei P. Allard, Julien l'Apostat III S. 86f.

5 Strack-Billerbeck, a. O. IV S. 929f.

6 Jerusalem. Talmud, Maasser sheni, Cap. V, Halachah 2 (56a), dazu W. Ba-

dem zweiten Tempel haben fünf Dinge gefehlt, die dem ersten eigen waren, weist wohl darauf hin, daß er auch einen dritten Tempel für möglich hielt, dem diese Dinge fehlten. Gewiß hat Rabbi Acha streng daran festgehalten, daß der Messias nur aus dem Hause Jakobs hervorgehen könne. Das hindert aber nicht, aus seinen Erklärungen eine verhüllte Rechtfertigung des julianischen Tempelbaus herauszulesen[1]. Wir haben noch einen weiteren Anhalt dafür, daß manche Juden von dem Kaiser, der die Vernichtung des verhaßten Christentums zu seinem Lebenswerk gemacht hatte, eine entschiedene Förderung ihrer Sache erwarteten. Hieronymus berichtet[2], einige Hebräer haben zu seiner Zeit die Prophezeiung: „Sie werden eine kleine Hilfe erhalten," auf Julian bezogen, der nach der Unterdrückung der Juden durch den Caesar Gallus sich judenfreundlich gegeben und versprochen habe, in ihrem Tempel zu opfern. Wenn eine solche Beurteilung Julians in der Zeit des Hieronymus möglich war, dann ist anzunehmen, daß man während der Regierungszeit Julians große Hoffnungen auf den Kaiser und sein Unternehmen gesetzt hat. Ein syrischer Roman des 6. Jahrhunderts will davon wissen, die Juden von Tiberias haben Julian in einem Brief als Nachfolger Davids, als den verheißenen Herrscher, angesprochen und auf solche Weise von ihm die Erlaubnis erwirkt, „die Fundamente des alten Tempels in Jerusalem bloßzulegen."[3] Das ist ganz offenkundig eine romanhafte Übertreibung der jüdischen Mitwirkung an Julians großem Plan. Es steckt aber mehr historische Wahrhaftigkeit darin als in dem großen Schweigen des Talmud über Julian und sein Werk[4]. Denn dieses Schweigen ist doch nur auf die Bedrückung und Demütigung des Judentums durch den unglücklichen Ausgang des Tempelbaus zurückzuführen.

---

cher, Statements of a contemporary of the emperor Julian on the rebuilding of the temple, Jew. Quart. Rev. 10 (1898) S. 169f. Das Verlangen nach dem Wiederaufbau des Tempels und nach der Erneuerung des Opferdienstes war bei manchen Juden wohl in der Anschauung begründet, daß sie nur auf solche Weise die Vergebung ihrer Sünden erlangen könnten. Origenes, Hom. in Num. 10, 2 (P. G. 12, 638) berichtet jedenfalls, daß ihm diese Anschauung von Juden vorgetragen wurde.

1 So Bacher, a. O. S. 169—172.

2 in Dan. 11, 34 (P. L. 25, 570).

3 Julianos der Abtrünnige, Syrische Erzählungen herausgegeben von J. G. E. Hoffmann, Leiden 1880; zu dem Text Nöldecke, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges. 28 (1874) S. 271f.; neuerdings F. Haase, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen, Leipzig 1925 S. 165ff.

4 Im übrigen sind sich die Schriftgelehrten nicht einig, ob der Name Julians im jerusalem. Talmud, j. Nedarim 37d, vorkommt oder nicht. Während Graetz, a. O. IV³ S. 460 und ihm folgend Krauss, Monumenta Talmudica V S. 59, S. 78 Nr. 156 an dieser Stelle Julian nicht lesen wollen, setzt sich Bacher, a. O. S. 172 für diese Lesart ein. — Eine Erzählung über die von der römischen Regierung erteilte Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels oder der Stadt findet sich in

Die Berichte von christlicher Seite sind darin einig, daß sie die Bereitschaft der Juden für Julians Vorhaben und ihre Mitwirkung bei den Bauarbeiten als wesentlich ausgeben. Eine Reihe von christlichen Zeugen, voran der dem Ereignis noch sehr nahestehende Chrysostomos, ferner Rufin, Sokrates, Sozomenos, Theodoret, erzählen davon, Julian habe die Juden befragt, weshalb sie nicht nach der Weise ihrer Väter opfern; er habe die Antwort erhalten, daß sie diesen Opferdienst nur im Tempel in Jerusalem vollziehen dürften; daraufhin habe er den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels gegeben. Diese Erzählung stimmt sehr gut zu Julians Erklärung der jüdischen Opferenthaltung in seiner Schrift gegen die Galiläer und ist daher im Kern glaubhaft. Die weiteren Angaben, daß man die Juden der Diaspora verständigt habe, daß Juden aus aller Welt mitgewirkt haben, (Rufin, Theodoret), daß die jüdischen Frauen ihren Schmuck für das Werk hingegeben und selbst mit Hand angelegt haben (Gregor und ihm folgend Sozomenos), sind unverbürgt[1].

Über den weiteren Verlauf des Bauunternehmens und seinen denkwürdigen Ausgang berichten am ausführlichsten die christlichen Zeugen. Die apologetische Absicht ihrer Erzählungen ist aber so handgreiflich, daß es hier erst recht notwendig ist, die Gegenseite zuerst zu vernehmen. Die Äußerung des Kaisers in dem Brief an Theodoros[2] läßt unzweifelhaft erkennen, daß das Unternehmen eingestellt ist. Spricht doch Julian von dem Tempel, „der dreimal zerstört wurde und nicht einmal jetzt wiederaufgebaut wird", und fügt er doch hinzu: „Ich sagte dies nicht, um sie zu beleidigen, ich,

---

Midrasch Bereschit Rabba 64 zu Gen. 26, 28 (S. 307f. Wünsche). Sie wird von einigen Gelehrten auf Hadrian bezogen (so von Graetz, a. O. IV³ S. 410; N. Wasser, Die Stellung der Juden gegenüber den Römern. Nach der rabbinischen Literatur, Diss. Zürich 1933 S. 80ff.), von andern auf Julian (so von Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 174; J. Fürst in der Einleitung von Wünsches Übertragung des Midrasch Bereschit Rabba S. V; Kraeling, Journ. of Bibl. Lit. 51 (1932) S. 158 Anm. 146). Der historische Wert der Erzählung scheint gering zu sein.

1 Die Beteuerung des Ephräm, die Juden seien über ein von Julian eigens für sie geprägtes Münzbild, das einen Stier darstellte, in Entzücken geraten und haben darin ihr ehemaliges Kalb wiedererkannt (im ersten Hymnus bei Euringer, a. O. S. 217f.), beruht auf Mißverständnis oder Mißdeutung. Gemeint ist der als Apis anzusprechende Typus des Stiers mit der Legende Securitas rei publicae (Cohen, Médailles impériales² VIII S. 48 Nr. 38f.; Babelon, Rev. numismatique 7 (1903) S. 143ff.; vgl. Geffcken, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 21 (1908) S. 176f.). Richtig ist freilich, daß es sich hier um eines der wenigen, ausgesprochen heidnischen Münzbilder Julians handelt. Daß es dem Kreis der ägyptischen Religion entnommen wurde, entspricht dem hohen Ansehen, das die ägyptischen Götter bei den letzten Heiden genossen. Vgl. A. Alföldi, A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the IVth century (Dissertationes Pannonicae II 7) 1937. 2 ep. 89b Bidez, 295 c d.

punkt der Katastrophe Sturmwind und Erderschütterung, unter deren Eindruck die Arbeiter in ein in der Nähe der Baustelle liegendes Heiligtum flüchten. Aus diesem Heiligtum soll dann den Fliehenden, die sich um den Eingang drängten, Feuer entgegengekommen sein und die einen vernichtet, die andern verstümmelt haben. Als größtes Wunder nennt Gregor schließlich noch die Erscheinung eines Lichtkreuzes am Himmel, das den Sieg über die Gottlosen verkündete. Diese Kreuzeserscheinung darf ohne weiteres als Nachbildung der konstantinischen Vision angesprochen werden. Der von Ammian und Ephräm abweichende Bericht über das verheerende Feuer ist durch die Wendung „die einen sagen" und „alle sagen und glauben" von der Angabe über den Sturmwind und das Erdbeben deutlich abgehoben und als Erzählung der Leute gekennzeichnet. Man gewinnt den Eindruck, als sollte dadurch, daß das Feuer statt aus den Toren der Erde oder der Unterwelt nun aus den Türen eines Heiligtums hervorbricht, das Ereignis aus einem elementaren zu einem ausgesprochen wunderbaren gesteigert werden. Der nächste Zeuge Chrysostomos spricht denn auch wieder nur davon, daß die Arbeiter daran gegangen waren, die Grundmauern freizulegen und daß dann, als sie weiterbauen wollten, verheerendes Feuer aus diesen Grundmauern aufsprang und das Unternehmen zum Stillstand brachte[1]. Man darf also wohl sagen, daß die gewichtigsten christlichen Zeugen, ohne mit Ammian in Widerspruch zu geraten, Erdbeben und Erdfeuer als die elementaren Hindernisse der Bauarbeit angeben.

Die späteren Berichte von christlicher Seite enthalten fast durchweg diese beiden Tatsachen, hin und wieder etwas abgewandelt, teilweise fügen sie neue wunderbare Erscheinungen hinzu und lassen diese sich steigern bis zu dem Ergebnis, daß nicht nur die Arbeit am Bau eingestellt wird, sondern auch die Gottesfeinde sich bekehren. Rufin ist der erste, der wesentlich Neues bringt, dabei aber alles einer genauen Zeitfolge unterwerfen zu können glaubt. Er spricht vom Erdbeben und vom Einsturz einer Halle, läßt tags darauf eine Feuerkugel aus einem Gebäude hervorbrechen und in der darauffolgenden Nacht — als endgültigen Beweis des Wunderbaren — Kreuzeszeichen auf den Kleidern aller erscheinen. Sokrates kennt Erdbeben und Feuer, das vom Himmel fällt, Philostorgios Feuer und Erdbeben. Bei Sozomenos, der verschiedene Vorlagen kombiniert, beginnt die Reihe der Wunder mit Erdbeben und Einsturz von Häusern und Hallen; bei erneutem Versuch der Arbeiter bricht Feuer aus den Grundmauern des Heiligtums hervor

1 So in der 5. Predigt gegen die Juden und desgleichen in der Predigt contra Judaeos et gentiles, quod Christus sit deus 16 (P. G. 48, 835); auch de S. Babyla 22 (P. G. 50, 568).

der ich die Absicht hatte, nach so langer Zeit den Tempel zu Ehren des Gottes, den man dort anrief, wiederaufzubauen." Die dann folgende ausfällige Bemerkung gegen die jüdischen Propheten läßt noch die Enttäuschung des Kaisers über den Ausgang seines Planes durchblicken, aber die Feststellung, „er wird auch jetzt nicht wiederaufgebaut", klingt endgültig. Über die Gründe, die zur Einstellung der Arbeit geführt haben, sagt Julian nichts. Glücklicherweise haben wir darüber das Zeugnis Ammians, eines ebenso sachverständigen wie unvoreingenommenen Berichterstatters. Er war wie Alypios geborener Antiochener, nahm am Perserkrieg Julians teil und hatte somit die beste Möglichkeit, über den Hergang der Ereignisse in Jerusalem Auskunft zu erhalten. Ammian sagt in seinem nach dem Jahr 380 abgefaßten Werk:[1] „Während Alypios seiner Aufgabe energisch nachging und der Statthalter der Provinz seine Hilfe gab, brachen furchtbare Flammenkugeln bei den Grundmauern in oftmaligem Anlauf hervor und machten den Ort unzugänglich, nachdem einige Male die Arbeiter verbrannten. Da so das Element sich recht hartnäckig sträubte, blieb das Unternehmen stecken." So ungeklärt in diesem Bericht der störende Vorgang zunächst bleibt, so viel ist hier einwandfrei gesagt, daß das Unternehmen, nachdem es von maßgebender Seite mit Nachdruck in Gang gesetzt war, durch elementares Geschehen an der Baustelle selbst zum völligen Scheitern gebracht wurde.

Dasselbe besagen nun auch die christlichen Berichte, wenn sie auch in der Ausschmückung des Vorgangs untereinander abweichen. Ephräm erzählt[2] von Erdbeben, die Gott zur Überführung des Irrtums erregte und die ganze Städte zerstörten, und schildert dann eindrucksvoll das Erdbeben und den Feuerausbruch in Jerusalem: „Jerusalem erbebte, als es sah, daß seine Zerstörer wiederum kamen, um seine Ruhe zu stören. Da flehte es den Höchsten um Hilfe gegen sie an und fand Erhörung. Er gebot den Stürmen, und sie wehten; er winkte den Erdbeben, und sie kamen; den Blitzen, und sie zuckten; der Luft, und sie verfinsterte sich; den Toren, und sie öffneten sich. Feuer brach hervor und verzehrte die Schriftkundigen, die bei Daniel gelesen hatten, daß die Verwüstung ewig währen sollte. Sie hatten es gelesen, aber daraus nichts gelernt; darum wurden sie durch ihren elenden Untergang belehrt." In poetischer Sprache ist hier nichts anderes angegeben als ein unter Sturm und Unwetter erfolgtes Erdbeben und eine verheerende Feuererscheinung, die zu der von Ammian berichteten durchaus stimmt. Auch Gregor von Nazianz kennt als Ausgangs-

1 23, 1, 3. — Zur Datierung des Werkes vgl. W. Enßlin, Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus, Klio Beiheft 16 (1923) S. 6ff. 2 a. O. IV 18ff.

nommenes Motiv für Julians Vorgehen an. Die Naturerscheinungen, die er berichtet, faßt er in seiner Art[1] weder als Wunder noch als Vorzeichen auf. Die ältesten christlichen Berichte aber enthalten gleichfalls die unverdächtigen Angaben von Erdbeben und Erdfeuer. Offenbar nur, weil diese beiden Hemmnisse zu einfach, zu natürlich erschienen[2], wurden die Wundererzählungen hinzugefügt. Schließlich ist es auch nicht ganz belanglos, wenn Chrysostomos[3] seinen Hörern sagen kann: „Wenn du nach Jerusalem kommst, wirst du die Grundmauern bloßgelegt sehen und wenn du nach dem Grund frägst, wirst du keinen andern als diesen hören."

Es steht somit außer Zweifel, daß bald nach Beginn des Jahres 363 in Jerusalem der Wiederaufbau des alten Tempels in Angriff genommen, eine Zeitlang fortgesetzt und dann durch elementare Ereignisse zum Stillstand gebracht worden ist. Glücklicherweise können wir die Angaben unserer Zeugen über die besondere Art der Bauarbeit, mit der das Unternehmen eröffnet wurde, und über die elementaren Hindernisse zum Teil an Berichten kontrollieren, die in keiner Weise mit dem Tempelbau Julians in Verbindung stehen. Nach unseren Quellen handelte es sich zunächst um die Freilegung der alten Grundmauern. Daß diese noch vorhanden waren, ist gesichert. Der Augenzeuge Cyrill von Jerusalem[4] spricht nicht lange vor Julians Vorgehen von den Resten der Umfassungsmauer des Tempelplatzes und von den Überbleibseln des Tempels selbst; er glaubt, daß erst dann, wenn diese die frühere Zerstörung überdauernden Reste zerfallen sind, der Antichrist kommen wird. Eusebios[5] kennt gleichfalls noch einen Tempelrest, der als Zeuge der alten Herrlichkeit steht[6], er spricht auch von Grundmauern, die an einigen Stellen erhalten sind, und von andern noch bestehenden Dingen, hält es aber für begründet, „auch ihre Vernichtung zu erwarten, da ihre Verwüstung jeden Tag wächst und die genannte Prophezeiung mit verborgener Kraft jeden Tag wirksam ist." Weiteres erfahren wir noch über das Aussehen des Tempelplatzes vom Pilger von Bordeaux, der an der Stelle des salomonischen Heiligtums unter anderem zwei Reiterstatuen Hadrians und den durchlochten Stein gesehen hat, an dem die Juden ihre Klage vollziehen[7]. Hieronymus nennt, wohl besser unterrichtet, ein Juppiterstandbild und eine Statue Hadrians.[8] Dagegen ist von

1 Ensslin, a. O. S. 91f.

2 ne haec casu fieri crederentur, heißt es bezeichnenderweise bei Rufin, a. O. 10, 40.

3 adv. Jud. 5, 11; ähnlich c. Jud. et gent. 16.

4 catech. 15, 15 (P. G. 33, 890f.).

5 Die syrische Theophanie 4, 18 (S. 193f. Gressmann).

6 Das ist wohl die Mauerecke, die Prudentius, dittochaeum 31 erwähnt.

7 It. Burd. 591 Wess. (S. 21f. Geyer), vgl. o. S. 27f.

8 in Is. 1, 9 (P. L. 24, 49) und in Matth. 24, 15 (P. L. 26, 177).

(entweder des Heiligtums, in das die Leute flüchteten, oder des alten Tempels) und schließlich erscheinen die Kreuzeszeichen auf den Gewändern aller. Theodoret vereinigt Sturm, Erdbeben, Einsturz einer Halle mit der Kreuzeserscheinung am Himmel und den ausdrücklich als schwarz angegebenen Kreuzeszeichen auf den Gewändern der Juden. Theophanes schließlich weiß noch von Sturm und Feuer, verlegt sich dann aber ganz auf die hemmungslose Ausschmückung der Kreuzeserscheinungen: das am Himmel erscheinende Kreuz — „glänzender als das unter Konstantin" — hat einen von Golgatha bis zum Ölberg reichenden Lichtkranz um sich; die kleinen Kreuzeszeichen treten auf Altartüchern, Büchern und Kleidungsstücken der Kirchen auf und zugleich auf den Kleidern der Christen und Juden in Jerusalem, in Antiochia und in anderen Städten[1].

Im Hinblick auf die Geschlossenheit der christlichen Berichte, die auf eine dauernde Steigerung des Wunderbaren ausgehen, kam Michael Adler[2] zu dem Ergebnis, daß am Anfang aller unserer Berichte die Erzählung des Gregor von Nazianz stehe. Dieser habe vom Hörensagen vernommen, daß die Arbeit in Jerusalem begonnen, dann eingestellt worden sei; zur Erklärung dieses Vorgangs habe er die von ihm erzählte Legende erfunden. Alle anderen haben ihm dann nachgeredet, nicht nur die Christen, sondern auch der wundergläubige Ammian. In Wirklichkeit sei die Arbeit auf dem Tempelplatz gar nicht in Angriff genommen worden, es handle sich vielmehr nur um ein Versprechen des Kaisers, das er nach dem Perserkrieg einzulösen gedacht habe. Deshalb, weil sein Plan nicht Wirklichkeit geworden sei, besäßen wir auch von jüdischer Seite keinerlei Nachricht über den Tempelbau. Die Unhaltbarkeit dieser Aufstellung ist, denke ich, durch die bisherigen Ausführungen bereits erwiesen. Halten wir noch Folgendes fest. Wir besitzen aus Julians Brief an die Juden das entscheidende Wort; „Ich baue mit allem Eifer den Tempel des Höchsten wieder auf", und aus seinem Brief an Theodoros das ebenso entscheidende Bekenntnis: „Der Tempel wird nicht einmal jetzt wiederaufgebaut. ..... Ich hatte die Absicht..." Wir haben in Ammian einen von Gregor unabhängigen Zeugen; denn Ammian allein hat unter den frühen Zeugen die nicht erfindbare Angabe, daß Alypios die Leitung des Werkes erhalten habe, er gibt auch ein von keinem Späteren über-

---

1 Eingehend beschäftigt sich mit den Wunderberichten und mit Wundererscheinungen, die dahinter vermutet werden, die mir nur dem ungefähren Inhalt nach zugänglich gewordene Arbeit von R. Konecki, Cesarza Juliana apostaty proba odbudowy swiatyni zydowskiej w Jerozolimie, Przeglad teologiczny 2 (1921) S. 40ff. 282ff., 3 (1922) S. 72ff.

2 Jew. Quart. Rev. 5 (1893) S. 615ff.

Zerstörbarkeit alles Menschenwerks angesehen und nicht als Anfechtung des Vorsehungsglaubens betrachtet hat. Im übrigen nahm er nur Anlaß, die Unzulänglichkeit der jüdischen Propheten mit allem Nachdruck hervorzuheben. „Nichts ist, glaube ich, im Wege, daß es sich da um einen großen Gott handelt, aber er hat keine tüchtigen Verkünder und Erklärer gefunden. Der Grund aber liegt darin, daß sie ihre Seele nicht durch die umfassenden Studien reinigen und ihre allzu sehr verschlossenen Augen nicht öffnen noch das auf ihnen liegende Dunkel beseitigen ließen. Vielmehr gleichsam ein großes Licht durch Nebel hindurch erblickend, nicht rein noch klar, halten diese Menschen dies nicht für ein reines Licht, sondern für Feuer. Sie können alles, was das Licht umgibt, nicht sehen, und rufen laut: Erzittert, bebet! Feuer, Flamme, Tod, Schwert, Säbel! Und erklären so mit vielen Namen allein die schädliche Macht des Feuers. Doch über diese Dinge ist es besser, in besonderem Zusammenhang zu zeigen, um wie vieles die Lehrer der Geschichten über den Gott schlechter sind als unsere Dichter." Das ist eine seltsame Charakteristik der jüdischen Gottesanschauung und Gottesverkündigung. Gewiß liegt diesem Bild das von Julian auch in seiner Galiläerschrift[1] behandelte alttestamentliche Wort zu Grunde, „unser Gott ist ein verzehrendes Feuer". Aber sollte in diesem Zusammenhang nicht gerade die Feuererscheinung in Jerusalem das Bild nahegelegt haben? Wenn dies zuträfe, so dürften wir daraus schließen, daß das Versagen der durch das katastrophale Ereignis verängstigten Juden wesentlich dazu beigetragen hat, Julian zur Einstellung des Unternehmens zu bewegen. Das Bündnis des Lahmen mit dem Blinden „mit den allzu sehr verschlossenen Augen" war kläglich zusammengebrochen.

7.

Die Wirkung des Mißerfolgs auf Juden und Christen

Der Charakter des Episodenhaften, der der ganzen Religionspolitik Julians anhaftet, zeigt sich besonders krass in seiner Behandlung des Judentums. In reinem Glauben hatte der Kaiser die Spätform des Hellenismus aufgegegriffen und in den weiten Rahmen, den dieses letzte Aufgebot aller Volksreligionen besaß, auch das Judentum einzubeziehen gesucht, ohne dessen niemals ruhende universale Ansprüche zu beachten oder auch nur zu sehen. Nach

1 c. Gal. S. 189, 7; vgl. Asmus, Julians Galiläerschrift S. 20.

dem Juppitertempel, den Hadrian an der Stelle errichtete, in dieser Zeit nirgends mehr die Rede, so daß man wohl seine Beseitigung durch die christlichen Kaiser annehmen muß[1]. Bei diesem Stand der Ruinen ist es einleuchtend, daß die Arbeit zunächst der Freilegung der alten Fundamente galt. Die Hindernisse, die dabei eintraten, können wir einmal als Erdbeben ansprechen. Im letzten Jahr Julians sind mehrere Erdbeben im Osten des Reiches gesichert. Im Dezember 362 wurden die Städte Nicomedia und Nicäa heimgesucht[2]; im Winter 362/3, vielleicht gleichzeitig mit den bithynischen Städten, Konstantinopel[3]. In die für unsere Frage entscheidenden Monate des Jahres 363 fallen die Erdbeben in mehreren Städten Palästinas, die Libanios nach dem Tod Julians als Vorzeichen des kommenden Unheils gedeutet hat[4]. Die Tatsache eines Erdbebens in Jerusalem ist demnach nicht zweifelhaft. Das neben dem Erdbeben genannte verheerende Feuer, das aus den Fundamenten hervorbrach, läßt sich nicht in derselben Weise durch andere Berichte bestätigen. Ob es sich dabei um eine Entzündung von Erdgasen handelt, ist eine offene Frage[5].

Die Wirkung der katastrophenartigen Ereignisse muß eine ungeheure gewesen sein. Sonst wäre es nicht begreiflich, weshalb Julian das Unternehmen, mit dem er das Christentum vernichtend treffen wollte, aufgegeben hätte. Es ist uns keine Andeutung erhalten, daß er etwa daran gedacht hätte, das Werk nach dem Abschluß des Perserkrieges wieder aufzunehmen. Seine eigene Äußerung über den Wiederaufbau des Tempels in dem mehrfach genannten Brief an Theodoros läßt vielmehr die Einstellung des Werkes als endgültig erscheinen. Die Darlegungen an dieser Stelle besagen aber auch, daß Julian den Zusammenbruch des jerusalemischen Unternehmens als neues Beispiel für die ihm feststehende

---

1 G. Dalman, Jerusalem und sein Gelände, Gütersloh 1930 S. 121 hält es überhaupt für zweifelhaft, ob dieser Tempel je existierte. — Zum Aussehen des Tempelplatzes in der Spätzeit vgl. auch A. Couret, La Palestine sous les empereurs grecs 326—636, Thèse Grenoble 1869 S. 67ff.

2 Ammian 22, 13, 5.

3 Libanios or. 18, 177; dasselbe Erdbeben wohl bei Ammian 23, 1, 7.

3 or. 1, 134; vgl. 17, 30. Über die Erdbebenplage unter Julian auch Sozomenos h. e. 6, 2 (P. G. 67, 1296).

5 Die geologische Beschaffenheit des Bodens erklärt für Jerusalem und für ganz Palästina die große Häufigkeit der Erdbeben, vgl. H. Vincent, Jérusalem, I Paris 1912 S. 95f. Daß es bei dem Erdbeben zur Entzündung von Erdgasen kam, darf nach fachmännischem Urteil als möglich gelten. Es sei in diesem Zusammenhang an die bekannte Grotte unter dem heiligen Felsen der Omarmoschee erinnert, überhaupt an die zahlreichen Höhlen im Gebirge von Judäa; vgl. O. Fraas, Aus dem Orient. Geologische Beobachtungen, Stuttgart 1867 S. 79ff. — Der Aufsatz von J. M. Campbell in The Scottish Review 35 (1900) S. 291ff., der eine Explosion von Naphtha annimmt, war mir nicht zugänglich.

angesprochen werden können. Sie gehen tüchtig ihren Geschäften nach, lassen sich besonders von Christen teuer bezahlen, wenn sie eine Pilgerschar führen oder eine Abschrift des hebräischen Textes des Alten Testaments herstellen, sie sind wohlhabend, vermehren sich „wie die Würmer“[1] und werden oft steinalt[2]. Der Gottesdienst in den zahlreichen Synagogen des Landes vollzieht sich in der herkömmlichen Weise. Erziehung und Bildung drehen sich ganz um die Schrift. Stolz auf ihre bessere Kenntnis des Hebräischen und immer noch überzeugt, den maßgebenden Text des Alten Testaments allein zu besitzen, lassen sie sich mit christlichen Gelehrten in Streitgespräche ein, geraten dabei in gewaltige Erregung und weichen aus, wenn es für sie gefährlich wird. Auf die kleinen Leute unter den Christen machen die Juden auch jetzt noch Eindruck: jüdische Amulette werden bevorzugt, die jüdischen Bräuche haben den Anschein von Vernunft und menschlicher Weisheit[3]. Umgekehrt suchen die Juden, die sich taufen lassen, ihr Gesetz beizubehalten, die Beschneidung, den Sabbat, die Speisegebote. Doch sind die Übertritte zum Christentum nicht häufig. Denn der Messiasglaube, durch den Mißerfolg Julians nicht im geringsten angefochten, hält das Judentum in Palästina und in der Diaspora, in die der Patriarch unentwegt seine Sendboten schickt[4], zusammen und wirkt selbst auf manche Christen ein, die als ‚die Judaisierenden‘ von der Kirche bekämpft werden. An einem bestimmten Tag des Jahres erkaufen sich die Juden die Erlaubnis, Jerusalem zu betreten und vollziehen die Klage, die Hieronymus mehrfach erwähnt, einmal aber besonders anschaulich schildert: „An dem Tag, an dem Jerusalem von den Römern eingenommen und zerstört wurde, kann man sehen, wie ein trauriges Volk ankommt, wie steinalte Weiblein und greise Bettelmänner zusammenströmen, in Erscheinung und Haltung ein Beweis dafür, daß der Zorn Gottes auf ihnen liegt. Es versammelt sich ein Haufe elender Menschen, und während das Marterholz des Herrn schimmert, seine Auferstehung strahlt und vom Ölberg her auch die Kreuzesfahne leuchtet, beklagt das elende Volk die Trümmer seines Tempels und ist doch nicht beklagenswert: immer noch Tränen auf den Wangen, blutunterlaufene Arme und zerzauste Haare — da kommt ein Soldat und fordert den Preis, damit sie noch mehr weinen dürfen. Zweifelt da einer, wenn er dies sieht, über den Tag der Trübsal und der Not, über den Tag des Unglücks und des Elends, über den Tag der Finsternis und der Dunkelheit, über den Tag des Nebels und des Sturmes, über den Tag der Trompete und des Getöses?“[5]

1 in Is. 48, 17 (P. L. 24, 462). 2 in Is. 3, 2 (P. L. 24, 59).
3 in Matth. 23, 5 (P. L. 26, 168f.); ep. 121 ad Algasiam (P. L. 22, 1034).
4 in ep. ad Gal. 1, 1 (P. L. 26, 311). 5 in Soph. 1, 15 (P. L. 25, 1354).

seinem Tod traten die seit Konstantin lebensmächtigen Tendenzen, die auf die einheitliche christliche Formung des Reiches ausgingen, wieder in Kraft. Hellenismus und Judentum hatten für ihren Mißerfolg zu büßen und sanken nun beschleunigt in die Rolle ohnmächtiger Verneinung ab.

Die Juden haben den Untergang Julians, den man überschwenglich einen Vorläufer des Zionismus genannt hat, offenbar leicht ertragen. In dem jüdischen Schrifttum dieser Zeit und der nachfolgenden Jahrhunderte ist Julians Versuch, den Tempel wiederaufzubauen, überhaupt nicht ausdrücklich erwähnt. Dieses Schweigen erklärt sich gewiß aus dem Bestreben, unter den christlichen Kaisern, die auf Julian folgten, das Zusammengehen der Synagoge mit dem Hellenismus möglichst vergessen zu machen[1]. Indes ist nicht nur im Reden und Schreiben, sondern auch im gesamten Verhalten der Juden keinerlei Reaktion auf das Scheitern des Tempelbaus zu erkennen. Das Leben der Juden nahm seinen Fortgang, wie wenn nichts gewesen wäre. Bei dem großen Einsatz, mit dem sich die Juden Julians Unternehmen angeschlossen hatten, ist das auf den ersten Blick sehr verwunderlich. Letzten Endes aber zeigt sich hier ein Wesenszug des Spätjudentums: eine merkwürdige Unempfindlichkeit gegenüber Schlägen, eine ausgesprochene historische Indifferenz. Gegenüber dem großen Fernziel messianischer Herrlichkeit, das sich aus den Niederlagen immer wieder erhob, schwanden alle Anstrengungen und alle Mißerfolge in nichts zusammen. Konnten sie doch das Kommen des Messias weder aufhalten noch herbeizwingen.

Wir kennen die Zustände des Judentums in der Zeit nach Julian vor allem aus den Kirchenvätern. Von dem Leben des palästinischen Judentums um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert ergibt sich aus den Schriften des Hieronymus, der jahrzehntelang in Palästina lebte, viel mit Juden verkehrte und so gut Hebräisch konnte, daß nach seinem eigenen Geständnis sein Latein darunter litt[2], ein sehr anschauliches Bild[3]. Gerade in dem Land, in dem man die stärkste Rückwirkung des verunglückten Tempelbaus erwarten müßte, ist alles beim Alten geblieben. Die Juden wohnen nach wie vor gedrängt in den Gebieten des Landes, die seit dem Ausgang des Bar Kochba-Aufstandes als jüdische Rückzugsgebiete

---

1 Das gibt auch der Rabbiner L. Lucas, Beiträge zur Geschichte der Juden. Teil I: Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert, Berlin 1910 S. 84 zu.

2 in ep. ad Gal. III (P. L. 26, 399).

3 Vgl. S. Krauss, The Jews in the works of the Church fathers, Jew. Quart. Rev. 6 (1894) S. 225ff. — Das reiche Material bei Hieronymus müßte einmal vollständig — und zuverlässiger als bei Krauss — behandelt werden.

Religion streng verboten[1] und jegliche Eheverbindung zwischen Christen und Juden, also auch die Verbindung eines christlichen Mannes mit einer Jüdin, mit dem Ehebruch gleichgesetzt[2]. Die jüdischen Bräuche in der Ehe, im besonderen die Polygamie, wurden untersagt[3]. Von Arkadius wurde auch verboten, Juden in christlichen Kirchen ein Asyl zu gewähren, wenn sie dahin flüchteten, um ihren Schulden oder kriminellen Anklagen zu entgehen[4]. Aber das Judentum blieb nach wie vor im römischen Reich eine geduldete Sekte. Die Kaiser setzten sich für den Schutz der Synagogen ein und erneuerten ihre entsprechenden Gesetze, als gegen Ende des Jahrhunderts die Überfälle von christlicher Seite häufiger wurden[5]. Das Recht der jüdischen Vorsteher, im gegebenen Fall die Exkommunikation eines Gemeindemitglieds zu verfügen, wurde gegenüber Mißbräuchen durch ein besonderes Gesetz bestätigt[6]. Nach dem Tod des Theodosius hielt besonders im östlichen Reichsteil das Entgegenkommen gegen die Juden zunächst noch an. Es wurde verfügt, daß auf den Märkten, auf denen die besonderen Waren des Judentums gehandelt wurden, nur die jüdischen Gemeinden die Aufsicht über die Preise führen sollten[7]. Die jüdischen Patriarchen erhielten gesetzlichen Schutz[8] und dem jüdischen Klerus wurden unter ausdrücklicher Berufung auf die Bestimmungen der früheren Kaiser zurück bis zu Konstantin die einmal erteilten Privilegien bestätigt[9]. In derselben Zeit setzte sich dann aber, ohne daß die jüdische Sekte als solche getroffen worden wäre, der von der Kirche befürwortete schärfere Kurs in der Behandlung der Juden als Staatsbürger durch. Daß die Kaiser die Befreiung der Juden vom Dekurionat abstellten[10], bedeutete allerdings keine Neuerung. Hatte doch schon Valentinian II.[11] und vor ihm Konstantin dasselbe getan. Die wiederholte gesetzliche Verfügung der Dekurionatspflicht zeigt nur, daß die Juden es immer

---

1 Cod. Theod. 3, 1, 5 vom 22. September 384.

2 Cod. Theod. 3, 7, 2 = Cod. Just. 9, 7, 5 vom 14. März 388.

3 Cod. Just. 1, 9, 7 vom 30. Dezember 393.

4 Cod. Theod. 9, 45, 2 = Cod. Just. 1, 12, 1 vom 17. Juni 397.

5 Cod. Theod. 7, 8, 2 wohl vom Jahr 370; Cod. Theod. 16, 8, 9 vom 29. September 393; Cod. Theod. 16, 8, 12 vom 17. Juni 397. Vgl. Parkes, The conflict of the church and the synagogue S. 187.

6 Cod. Theod. 16, 8, 8 vom 17. April 392.

7 Cod. Theod. 16, 8, 10 vom 28. Februar 396; zur Interpretation des Gesetzes vgl. Juster, a. O. I S. 362.

8 Cod. Theod. 16, 8, 11 vom 24. April 396.

9 Cod. Theod. 16, 8, 13 vom 1. Juli 397 und Cod. Theod. 16, 8, 15 vom 3. Februar 404.

10 Cod. Theod. 12, 1, 157 und 158 vom 13. September 398; Cod. Theod. 12, 1, 165 = Cod. Just. 1, 9, 10 vom 28. Dezember 399.

11 Cod. Theod. 12, 1, 99 vom 18. April 383.

Neben dieser Trauer aber steht die Hoffnung auf die Endzeit, aus der Schrift genährt und immer anschaulicher, immer anmaßender ausgemalt. Die Zerstreuung des Volkes bedeutet mit nichten das Ende seiner Sendung, denn der Messias wird kommen, er wird alle Prophezeiungen erfüllen, die Zerstreuten Israels versammeln und nach Jerusalem führen, die Völker der Welt aber, die sich an den Juden vergangen haben, bestrafen. Dann werden die Söhne und Töchter Roms den Israeliten ausgeliefert und von diesen als Sklaven verkauft werden, nicht an ihre Nachbarn, Perser oder Äthiopier, sondern an die Sabäer, die am weitesten entfernt wohnen[1]. Die heiligen Schriften werden den Christen weggenommen und den Juden übergeben werden[2]. Im wiederaufgebauten Jerusalem, der goldenen, edelsteingeschmückten Stadt, wird der Messias-König seinen Thron aufschlagen, von hier aus die Völker regieren. Dann wird das jüdische Gesetz, die Beschneidung, der Opferdienst, die Speisegebote, für alle Völker gelten; nicht die Juden werden Christen, sondern die Christen werden Juden sein und alle Völker werden, zum Dienst des wahren Gottes bekehrt, eine Sprache, die hebräische, sprechen[3]. So entschieden setzt sich jetzt der universale Gedanke der Bekehrung aller Völker in der messianischen Erwartung wieder durch, ein Stück der immer wiederkehrenden Erneuerung des Judentums durch den Rabbinismus[4].

Auch in der Diaspora behauptete das Judentum seine Stellung. Die Stoßkraft der in aller Welt zerstreuten und sich stets vermehrenden Gemeinden werden wir aus dem literarischen Kampf der Kirchenväter ersehen, die ihre Gläubigen zu betreuen hatten und dabei sich nicht wie Hieronymus mit der Rolle aufmerksamer Beobachter zufrieden gaben. Für das Fortkommen der Juden auf dem Boden des römischen Reiches war es von großer Bedeutung, daß die Nachfolger Julians bis auf Theodosius I. einschließlich wohl die Grundlinien der Judengesetzgebung des Konstantin und Konstantius fortgeführt, den verschärften Antijudaismus der Kirche aber nur zögernd übernommen haben. Abkapselung der Juden von der christlichen Welt war auch jetzt das eigentliche Ziel der kaiserlichen Gesetzgebung. So wurde von Gratian der Übertritt zum Judentum unter Strafe gestellt[5], von Theodosius die Erwerbung und die Einführung eines christlichen Sklaven in die jüdische

---

1 in Joel 3, 7 (P. L. 25, 982).

2 in Mich. 7, 9 (P. L. 25, 1223f.)

3 in Soph. 3, 9 (P. L. 25, 1378); in Zach. 14, 9 (P. L. 25, 1529).

4 Über das Wechselspiel zwischen dem jüdischen Kern in Palästina-Babylonien und der jüdischen Diaspora vgl. K. G. Kuhn, Weltjudentum in der Antike, Forschungen zur Judenfrage II S. 9ff.

5 Cod. Theod. 16, 7, 3 vom 21. Mai 383.

die Listen übergeben, die gegen euch in meiner Kanzlei vorlagen, so daß niemand mehr gegen euch ein solches Gerede der Gottlosigkeit schleudern kann. Und schuld an diesen Dingen war euch nicht so sehr der erinnerungswürdige Bruder Konstantios als die in ihrer Gesinnung barbarischen und in ihrer Seele gottlosen Menschen, die an seinem Tische schmausten. Diese faßte ich in meinen Händen, stieß sie in die Grube und vernichtete sie, so daß nicht einmal eine Erinnerung an ihren Verlust bei uns im Munde geführt wird oder vorhanden ist. In dem Wunsche, daß ihr noch mehr feiert, habe ich meinen Bruder Julos, den ehrwürdigen Patriarchen, aufgefordert, daß auch die bei euch so genannte Sendbotensteuer aufgehoben wird und daß niemand mehr eure Volksmengen mit derartigen Steuereintreibungen kränken kann, so daß euch von allen Seiten die Sorgenfreiheit beschieden sei, damit ihr meine Herrschaft genießend . . . noch innigere Gebete für meine Herrschaft an den Allmächtigen und Schöpfer Gott richtet, an den, der sich gewürdigt hat, mich mit seiner eigenen makellosen Rechten zu bekränzen. Denn es ist natürlich, daß die Menschen, die in irgendeiner Sorge geprüft werden, in ihrer Gesinnung weggezogen werden und nicht so sehr die Hand zum Gebet zu erheben wagen, diejenigen aber, die von allen Seiten Sorgenfreiheit haben, mit ungeteilter Seele sich freuend für den Herrscher bittflehende Gottesdienste verrichten zu Ehren des Großen, dessen, der unsere Herrschaft auf das schönste lenken kann, wie wir es haben wollen. Dies müßt ihr tun, damit auch ich nach glücklicher Beilegung des Perserkrieges die heilige Stadt Jerusalem, die ihr seit vielen Jahren zu bewohnen erwartet, mit meinen Anstrengungen wiederaufbaue und gründe und in ihr mit euch Ehre gebe dem Mächtigen."

Mit Recht hat man bei der Prüfung der Echtheit dieses Schreibens zunächst auf die sprachlichen und stilistischen Eigenheiten des Dokuments hingewiesen. Daß in ihm ganz ausgefallene Wörter verwendet werden, die sonst bei Julian nicht begegnen[1], erweckt von vornherein ein Mißtrauen und wird durch die Feststellung einiger julianischer Wörter und Wendungen[2] nicht aufgewogen, zumal diese leicht von einem Fälscher, der auch nur etwas von seiner Aufgabe verstand, gefunden werden konnten. Der Stil ist so nachlässig, daß auch die Annahme flüchtiger Abfassung nicht befriedigt. Kommt doch eine Wortverbindung[3] viermal in fünf Zeilen vor und zeigt doch der Text auf den anderthalb Seiten unserer Ausgaben achtmal den Hiat, den Julian möglichst vermeidet; auf

1 Zu *βρέβια* (a. O. S. 280 Z. 15 und 19) und zu *σκρίνια* (Z. 20) vgl. F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden I 278, II 471.

2 Zucker, a. O. S. 163 Anm. 2.

3 *καθ' ὑμῶν* a. O. S. 280 Z. 16—20.

wieder verstanden, sich ihr zu entziehen oder die gesetzlichen Bestimmungen abändern zu lassen. Grundsätzliche Einschränkung der Rechte des Judentums aber war es, daß die jüdische Rechtsprechung im Osten des Reiches nur noch dann geduldet wurde, wenn von beiden streitenden Parteien eine jüdische Instanz als Schiedsgericht angerufen wurde[1]. Und der von Honorius im Westen verfügte Ausschluß der Juden vom Heeresdienst im Jahr 404[2] bildet den Auftakt zu ihrer vollständigen Entfernung aus den staatlichen Ämtern.

Überblickt man diese Gesetze, so zeigt sich bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts das zurückhaltende Vorgehen der Kaiser. Es scheint, daß die Juden auch nach Julian noch Mittel und Wege fanden, ihre Sache am Hof zu vertreten. In diese Zeit der gemäßigten Judenfeindschaft der Kaiser gehört m. E. auch das Schreiben, das uns als Brief Julians an die Gemeinschaft der Juden überliefert ist[3] und von denen, die an seine Echtheit glauben[4], als wichtiges Zeugnis für Julians Stellung zum Judentum verwertet wird. Die Zweifel an der Echtheit des Schreibens sind alt, sie sind mit formalen und sachlichen Beobachtungen mehrfach begründet worden[5]. Bei der Wichtigkeit der Sache lasse ich zunächst eine Übersetzung des Schreibens (nach der Textgestaltung von Bidez-Cumont) folgen.

„Julian an die Gemeinschaft der Juden.

Viel drückender als in früheren Zeiten ist für euch das Joch der Knechtschaft geworden: unangekündigten Verordnungen unterworfen zu werden und eine unsägliche Menge Geldes der Rechnungsstelle des Schatzes zuführen zu müssen. Von diesen Dingen sah ich viel mit eigenen Augen, noch mehr davon habe ich kennengelernt, als ich die Listen vorfand, die gegen euch aufbewahrt waren. Eine Besteuerung ferner, die gegen euch wiederum bevorstand, habe ich aufgehalten und den Frevel solcher Schmähung habe ich dort zum Stehen gezwungen, und dem Feuer habe ich

---

1 Cod. Theod. 2, 1, 10 = Cod. Just. 1, 9, 8 vom 3. Februar 398.

2 Cod. Theod. 16, 8, 16 vom 22. April 404.

3 ep. 204 Bidez-Cumont.

4 W. S. Teuffel, Zeitschr. f. Geschichtswiss. 4 (1845) S. 156ff. = Studien und Charakteristiken zur griechischen und römischen sowie zur deutschen Literaturgeschichte, Leipzig 1871 S. 162ff.; P. Allard, Julien l'Apostat III S. 137ff.; G. Negri, L'imperatore Giuliano l'Apostata, Mailand 1914[3] S. 275f.; v. Borries, R. E. X 88f.; Ensslin, Klio 18 (1922) S. 119, 189f.; vor allem auch die jüdischen Gelehrten H. Graetz, Geschichte der Juden IV[3] S. 342f.; M. Adler, Jew. Quart. Rev. 5 (1893) S. 622ff.; Juster, a. O. I S. 159f.; S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes III 1926 S. 224; Zucker, a. O. S. 163.

5 P. Klimek, Programm Leobschütz 1888 S. 7f.; Lucas, a. O. S. 53; Geffcken, Kaiser Julianus S. 165 Z. 15ff.; Bidez-Cumont S. 279f.

gierungstätigkeit Julians nach seinem Einzug in Konstantinopel (im Dezember 361) hin. Dazu paßt wohl der im ganzen Schreiben sich äußernde Wohltätigkeitseifer, der dem traditionellen Ton der zum Regierungsbeginn herausgegebenen Erlasse der Herrscher entspricht, aber es fügt sich dazu keineswegs das Versprechen, daß Julian die heilige Stadt nach glücklicher Beilegung des Perserkriegs wiederaufbauen will. Denn der Perserkrieg ist erst im Sommer 362 als Aufgabe ins Auge gefaßt worden und hat bis in die ersten Monate des Jahres 363 hinein die übrige Tätigkeit des Kaisers nicht gehindert. Schließlich steht dieses Versprechen, das erst nach dem Perserkrieg eingelöst werden soll, in vollem Widerspruch mit der auf die Gegenwart zielenden Erklärung, die Julian in dem uns erhaltenen Satz des echten Briefes an die Juden abgibt (o. S. 56). Und die Versicherung, daß das Wiederaufbauwerk der heiligen Stadt Jerusalem gelten soll, ohne daß der Tempel überhaupt erwähnt wird, ist bei Julian, dem es gerade auf den Tempel und den an ihn gebundenen Opferdienst ankam, unverständlich. So ergibt sich von allen Seiten her die Feststellung einer Fälschung.

Das Zustandekommen einer solchen Fälschung läßt sich noch einigermaßen erklären. Der Brief handelt vorwiegend von der Erleichterung der finanziellen Lasten des Judentums und sieht den Vorteil eines solchen Vorgehens darin, daß die Juden, dann sorgenfrei geworden, für den Herrscher freudig zum Allmächtigen beten können. Dem Verfasser des Briefes kam es also offenbar darauf an, mit dem auf den Namen Julians gefälschten Dokument die Regierung zum Entgegenkommen gegen jüdische Wünsche zu bewegen. Solche Wünsche werden oft genug hervorgetreten sein; für die Zeit der Fälschung läßt sich daraus noch nichts gewinnen. Nun besitzen wir für die Abfassungszeit einen Anhaltspunkt insofern, als Sozomenos in seiner zwischen 443 und 450 geschriebenen Kirchengeschichte den Brief, den er für echt hielt, offenkundig zitiert[1]. Weiter führt dann der aus dem Schreiben zu erschließende jüdische Wunsch, die Sendbotensteuer des Patriarchen aufgehoben zu sehen. Klagen der jüdischen Bevölkerung über den Steuerdruck des Patriarchen sind allerdings schon für das 3. Jahrhundert bezeugt[2]. Man darf wohl aber die Stimmung, die dem Vorstoß gegen die Sendbotensteuer in unserm Brief zugrundeliegt, mit den scharfen Worten in Verbindung bringen, mit denen der Kaiser Honorius durch ein Gesetz vom 11. April 399 für seinen Reichsteil die Abführung des bereits gesammelten Geldes dieser Steuer und die künftige Einziehung der Steuer überhaupt untersagt[3]. Er spricht da von der Ausbeutung der jüdischen Bevölkerung und nennt den Patriarchen

1 h. e. 5, 22, 1. 2 Zucker, a. O. S. 161. 3 Cod. Theod. 16, 8, 14.

den 110 Seiten der echten Briefe läßt er ihn nur vierzigmal durchgehen.[1] Im Ausdruck ist der Brief ebenso schwülstig wie ungelenk, er erinnert mehr an die Sprache des Alten Testaments als an klassische Vorbilder. Die jüngsten Herausgeber haben daher schon aus diesem Grund an die Abfassung durch einen Juden gedacht[2]. Entscheidend ist aber, daß zu diesen formalen Beobachtungen zahlreiche sachliche Einwände hinzutreten, die die Echtheit ganz ausschließen. Es ist schon auffallend, wie der Kaiser sich hier in ganz ungewöhnlicher Weise für die Juden erregt, wie er den Patriarchen Julos (= Hillel II.?) seinen ehrwürdigen Bruder nennt und auf das Gebet der Juden für seine Herrschaft so großen Wert legt[3]. Doch dies sind Dinge, über die sich wohl noch streiten ließe. Weit mehr besagt schon, daß der Kaiser, den wir als sparsamen Verwalter kennen, im Eingang des Schreibens sich über die Höhe der von den Juden zu entrichtenden Steuern entrüstet und grundlos eine bereits vorbereitete Besteuerung aufhält. Unmöglich paßt zum Bild Julians die renommistische Art, in der er von seinem vernichtenden Vorgehen gegen die Umgebung des Konstantius spricht; sie paßt aber auch nicht zu dem uns glaubwürdig bezeugten Hergang der Dinge, denn Julian hat die Bestrafung der Würdenträger des Konstantius in sehr vorsichtiger Weise durch ein in Chalkedon tagendes Sondergericht vornehmen lassen, das Hofgesinde aber nicht vernichtet, sondern einfach entlassen. Was soll weiterhin bei einem Herrscher, der Jerusalem für die gesamte Judenschaft wiederaufbauen will, die Aufforderung an den jüdischen Patriarchen, die Sendbotensteuer aufzuheben? Auf dieser Steuer, die der Patriarch durch seine Sendboten von den Diasporagemeinden einziehen ließ, beruhte zum wesentlichen Teil der Haushalt des religiösen Oberhaupts des Judentums und der jüdischen Gelehrtenschule. Ihre Aufhebung „hätte ohne Zweifel den finanziellen Zusammenbruch der Akademie und des Patriarchats zur Folge. Was Julian mit dieser Maßnahme beabsichtigt hat, ist unbegreiflich," so sagt ein Verteidiger der Echtheit des Schreibens[4], ohne den Einwand, den er damit gegen seine eigene Auffassung vorträgt, zu spüren. Ganz besonders verräterisch scheinen mir sodann die aus dem Text sich ergebenden verschiedenen Anhaltspunkte für die Abfassungszeit, die sich nicht vereinen lassen. Das im ersten Teil des Briefes erwähnte Vorgehen gegen die in der Kanzlei vorgefundenen Akten und gegen die Umgebung des Konstantius weist auf die erste Re-

---

1 Diese Beobachtungen bei Klimek a. O.

2 Auch das Partizip mit dem Artikel a. O. S. 281 Z. 9 und 15 erinnert an den von Ed. Norden, Agnostos Theos 1913 S. 201ff. charakterisierten orientalischen Prädikationsstil.

3 Vgl. Geffcken a. O. 4 Zucker, a. O. S. 165.

eignis tritt das judenfeindliche Motiv immer stärker hervor. Dabei ist es für das der jüdischen Haltung entgegengesetzte christliche Denken von größter Bedeutung, daß das Geschehen in Jerusalem nicht als ein beliebiges Ereignis verstanden wird, das durch Zufall günstig für die Christen ausgegangen ist, sondern als ein wunderbarer Eingriff Gottes, als eine endgültige Entscheidung gegen das Judentum und sein Gesetz. Neben den seit Jahrhunderten geläufigen Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems tritt nun in der christlichen Apologetik die triumphierende Verkündigung, daß durch das Scheitern des julianischen Unternehmens die Verwerfung des Judentums als eine unwiderrufliche erwiesen ist[1].

Mit dem größten Nachdruck wird diese christliche Anschauung von Joannes Chrysostomos in den acht Predigten vorgetragen, die er vom Jahr 386 an in Antiochia gegen die Juden gehalten hat[2]. Diese Predigten, Zeugnisse eines unvergleichlichen seelsorgerlichen Eifers, enthüllen den Zustand erklärter Feindschaft zwischen Kirche und Synagoge. Diese Feindschaft, die nun auf dem Boden des ganzen römischen Reiches den normalen Fall darstellt, ist durch die besonderen Verhältnisse der syrischen Hauptstadt zu bitterem Grimm gesteigert. Die starke jüdische Gemeinde in Antiochia übte auch jetzt noch auf einen Teil der christlichen Bevölkerung einen verführerischen Einfluß aus. Viele fanden Gefallen am jüdischen Gottesdienst, feierten das jüdische Ostern mit und beteiligten sich an dem jüdischen Fasten[3]. Die Juden verstanden es, den Kreis dieser judaisierenden Christen, gegen die sich in derselben Zeit die Synode von Laodicea mit scharfen Bestimmungen wandte[4], durch geschickte Propaganda zu erweitern. Sie erhielten immer wieder Zulauf, wenn sie mit lärmender Musik ihre Feste begingen;[5] sie gewannen den Ruf, Kranke heilen und Dämonen austreiben zu

---

1 Für die Fortdauer der apologetischen Beweisführung bis in die neuere Zeit verweise ich auf das in seiner Art interessante Werk von M. Warburton, dem späteren Bischof von Gloucester, über die Wunder, die Julians Plan zum Scheitern brachten. Es liegt mir in der französischen Übersetzung vor: Dissertation sur les tremblemens de terre et les éruptions de feu qui firent échouer le projet formé par l'empereur Julien de rebâtir le temple de Jérusalem, où l'on prouve l'action immédiate de la Providence, ou un miracle proprement dit, pour maintenir la vérité des Prophéties contre l'attaque réunie des Juifs et des Payens par M. Warburton, orateur de l'honorable Société de Lincolns-Inn, Paris 1754. Ferner auf J. H. Newman, Two essays on biblical and ecclesiastical miracles, London 1890⁶.

2 Ausgabe der Predigten P. G. 48, 843ff. Zur Datierung der Predigten vgl. Ed. Schwartz, Abh. Gött. Ges. d. Wiss., N. F. 8, 6 (1905) S. 169ff.; H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 2. Aufl. von H. Lietzmann, Bonn 1911 S. 235ff.; H. Lietzmann, RE. IX 1815.

3 or. 1, 4; 3, 4.

4 Can. 29, 37, 38 bei Hefele, Conciliengeschichte I² S. 767, 770.

5 or. 1, 1. 7.

den Plünderer der Juden. Da Honorius durch ein Gesetz vom 25. Juli 404 sein Verbot wieder aufgehoben hat[1], so hat man mit Recht vermutet, daß die Abstellung der Steuer nur das Wegströmen großer Geldmengen in den östlichen Reichsteil verhindern sollte, mit dem die Regierung des Westens damals in gespannten Beziehungen stand[2]. Aber sollten nicht Juden, die der Regierung von Konstantinopel unterstanden, die durch das Gesetz des Honorius von 399 gebotene Gelegenheit ergriffen haben, auch für sich die Abschaffung der Steuer durch kaiserliche Verordnung zu erwirken?

Es bleibt noch die Frage, ob es damals in Konstantinopel möglich war, mit einem Brief Julians diesem Ziel näher zu kommen. Diese Möglichkeit besteht nun durchaus. Die Regierung führte seit 399 für den energielosen Kaiser Arkadius der Inhaber der orientalischen Präfektur Aurelianus. Er war ein Mann von regem literarischen Interesse. Dem Neuplatoniker Synesios von Kyrene, der damals in Konstantinopel weilte, um für seine Heimat Steuerermäßigung zu erbitten, wandte er seine Gunst zu. Als er später in die Verbannung gehen mußte, ließ er sich in die Mysterien der neuplatonischen Philosophie einweihen[3]. Es ist unter diesen Umständen durchaus möglich, daß ein dem Neuplatonismus nahestehender Jude mit dem gefälschten Dokument sich an den Mann wandte, der über die Behandlung der Juden, im besonderen über die Abschaffung der unbeliebten Steuer zu entscheiden hatte. Von einem solchen Fälscher wäre es auch zu verstehen, daß er dadurch, daß er nur von einem Versprechen des Wiederaufbaus der Stadt Jerusalem redete, über das Scheitern des Julianischen Tempelbaus hinwegtäuschen wollte.

So verstanden, ist auch dieses Schreiben ein Beweis für die Bereitschaft der Juden, den Mißerfolg der Erneuerungspolitik Julians hinzunehmen und sich mit der Verbesserung der materiellen Lage zu begnügen. In vollem Gegensatz zu dieser Haltung des Judentums steht die Reaktion der Christen auf das mißglückte Unternehmen Julians. Sofort nach dem Untergang des Kaisers gehen die Christen zum Angriff über, nicht nur zu dem wenig vornehmen Überfall auf die Person des toten Gegners, sondern zugleich zum Vorstoß gegen die Juden, die nun für ihr Bündnis mit dem Christenfeind zu büßen haben. Schon in den polemischen Hymnen des Ephräm und in den Invektiven des Gregor von Nazianz vom Jahr 363 gilt der Kampf ebensosehr den Juden wie Julian. In der weiteren Entfaltung der christlichen Überlieferung über das Er-

1 Cod. Theod. 16, 8, 17.

2 So nach Godefroy und Tillemont auch Juster, a. O. I. S. 386 und Parkes, a. O. S. 200.

3 Belege bei Seeck, R. E. II 2428f.; ders., Philologus 52 (1893) S. 447ff.

sind; der Greuel der Verwüstung wird bis ans Ende dauern[1]. Dieser biblische Beweis wird nun aber durch drastische Argumente aus der Geschichte ergänzt. Wiederholt haben die Juden den Wiederaufbau des Tempels versucht, aber immer wurden sie daran gehindert, so unter Hadrian, dann unter Konstantius, schließlich „unter einem Herrscher, der vor 20 Jahren gelebt hat in unserer Generation". Es folgt der ausführliche Bericht über das Vorgehen des mit den Juden verbündeten Julian und dann der triumphale Schluß: „Dessen sind wir alle Zeugen. Denn in unseren Tagen, nicht vor langer Zeit, ist dies geschehen. Beachte wohl den strahlenden Glanz des Sieges. Nicht in den Zeiten frommer Herrscher hat sich dies zugetragen, damit es nicht heißen kann, die Christen seien dazugekommen und haben das Unternehmen verhindert, vielmehr in einer Zeit, als unsere Sache bedrängt wurde, als wir alle in Lebensgefahr schwebten und jede menschliche Freiheit aufgehoben war, als die Sache des Heidentums blühte und die Gläubigen sich teils in den Häusern verbargen, teils in die Einöden wanderten und die Märkte mieden. Damals also ist dies geschehen, damit den Juden kein Vorwand ihrer Unverschämtheit mehr bleibe."[2] Dieser Beweis aus der jüngsten Vergangenheit mußte in der Stadt, von der aus Julian den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels gegeben hatte, seine Wirkung tun. Chrysostomos kommt daher auch in den folgenden Predigten noch einmal auf die Sache zurück[3] und an anderer Stelle bezeichnet er mit besonderem Nachdruck das Scheitern des Unternehmens als Beweis der von Gott bewirkten Ohnmacht des immer noch so mächtigen Judentums: „Haben die Juden nicht Geld im Überfluß? Erhebt ihr Patriarch nicht Steuern von sämtlichen Juden der Welt und sammelt so ungeheure Schätze an? Ist dieses Volk nicht frech, unverschämt, streitsüchtig und anmaßend und stiftet es nicht fortwährend Krieg? Sind sie nicht zahlreich in Palästina, zahlreich überall?"[4]

Das zornige Gefühl des Triumphes über einen Gegner, der trotz seiner endgültigen Verworfenheit nicht klein beigeben will, äußert sich auch in den schonungslosen Anwürfen, die Chrysostomos besonders in der ersten Predigt den Juden wegen ihrer persönlichen Lebensführung entgegenschleudert. Die Judenfeindschaft auf der Kanzel erreicht hier einen Höhepunkt. Die Synagoge heißt teilweise im Anschluß an biblische Worte — denn alles, was im Alten Testament an Tadel und Drohung enthalten ist, wird nun ausschließlich auf die Juden gedeutet, jedes Wort der Verheißung

---

1 or. 5, 4—10. 2 or. 5, 10 f. 3 or. 6, 2. 4; 7, 1 f.

4 c. Jud. et gent. 16; vgl. C. Baur, Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, I 1929 S. 275.

können[1]. Die Synagoge galt für ehrwürdig, weil in ihr die heiligen Schriften aufbewahrt wurden;[2] ein Eid, der in der Synagoge geschworen wurde, ging höher als jeder andere Eid[3]. So war ein Teil der Gemeinde, die dem Prediger anvertraut war, von einer schweren Krankheit befallen. Diese Halbchristen, wie er sich ausdrückte[4], waren der Meinung, der Unterschied zwischen der christlichen und der jüdischen Religion sei ganz geringfügig[5]. Und es waren offenbar gar nicht wenige, die so dachten und handelten. Dies beweist nicht nur die Ermahnung des Predigers, man solle nicht von „vielen" Christen reden, die mit den Juden fasten, um nicht die „wenigen", die wirklich daran teilnehmen, noch zu vermehren[6], sondern noch viel mehr der ungeheure Einsatz, mit dem er sich daran machte, diese Judaisierenden zur Kirche zurückzubringen.

Chrysostomos führt die Auseinandersetzung mit der Synagoge, indem er die alten Beweisgründe für die Verstoßung der Juden und die Verworfenheit ihres Gesetzes in umfassender Weise wieder aufbietet. Als gewandter Redner versteht er es, an der Tatsache, daß das jüdische Volk einmal das auserwählte war, die ganze Tiefe seines Falles aufzuzeigen. Mit Nachdruck verwendet er wiederholt das Argument, daß Gott durch die Zerstörung der Stadt und des Tempels, der Stätten also, an die nach dem Willen der Vorsehung der jüdische Gottesdienst gebunden war, das Ende des alten Opfers herbeigeführt habe[7]. Er führt aber auch in einer besonderen Predigt, in der 5. Rede, der wir bereits das Zeugnis über den Verlauf des julianischen Vorgehens entnommen haben, den Nachweis, daß der Tempel nie wieder erstehen und daß die Juden nie wieder in ihre frühere Verfassung zurückkommen werden. Andere Prophezeiungen Jesu, so sagt er hier, sind in Erfüllung gegangen; also ist auch die Prophezeiung über die Zerstörung des Tempels gültig. „Wenn nicht nur 50, sondern 100, 200, 300 Jahre und viel mehr nach der Eroberung der Stadt vergangen sind und nicht eine Spur, nicht ein Schatten des von euch erwarteten Umschwungs irgend einmal sich gezeigt hat, warum verharrst du dann planlos und vergeblich bei deiner Unverschämtheit?"[8] Die Propheten haben den Juden alle ihre Gefangenschaften und deren Dauer vorausgesagt, die ägyptische, die babylonische, die durch Epiphanes verhängte. Auch die Prophezeiung der vierten Gefangenschaft, von der Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die Römer, findet sich bei Daniel, nicht aber die Angabe, daß sie zu Ende gehen wird. Vielmehr ergibt sich aus Daniel und aus dem Evangelium die Gewißheit, daß mit Jesus alle Weissagungen zum Abschluß gekommen

---

1 or. 1, 7. 2 or. 1, 5; 6, 6. 3 or. 1, 3.
4 or. 1, 4. 5 or. 4, 3. 6 or. 8, 4. 7 or. 1, 7; 3,3; 4, 4—6.
8 or. 5, 3.

eine Wolkensäule geführt: sie zeigte an, daß du blind warst. Bei Nacht war es eine Feuersäule: sie mahnte dich, daß du dereinst brennen wirst. Ein Engel, der dir voranging, führte deinen Aufbruch durch: selbst als Gott bei dir war, sollte sich deine Undankbarkeit herausstellen. Durchs Meer gingst du zu Fuß: aber auf dem Land hast du Schiffbruch gelitten. Sicher hast du nur deshalb Wasser aus dem Felsen getrunken, Manna vom Himmel gegessen, damit dir später, wenn du ganz arm geworden, die Erinnerung an die früheren Güter deine bittere Qual noch vermehre[1]." So bleibt von der Vergangenheit des jüdischen Volkes nur das Bild einer Auserwähltheit ohne Bewußtsein, ohne Verdienst und ohne Gnade. Die Gegenwart des Judentums erscheint als ein eitles Schwelgen im Schatten einer vergangenen Zeit. Für die Zukunft aber gilt die unerbittliche Forderung des Auszugs aus der christlich gewordenen Welt: „Eines möchte ich sagen. Erfülle wenigstens in den übrigen Stücken das Gesetz, so wie geschrieben steht: ‚Gürte deine Lenden! Ziehe deine Schuhe an deine Füße! Ergreife mit der Hand den Stab!' Ziehe in die Wüste, wenn du deine Vorfahren nachahmen willst!"[2]

So ist auch Zeno ein Zeuge dafür, daß die christliche Anschauung vom Judentum in der Zeit nach Julian sich zu der Forderung auf völlige Entfernung des Judentums aus der christlichen Welt verdichtete. Von mächtigen Kirchenfürsten vertreten, begann diese Forderung stürmisch in die Politik einzudringen. Im Jahre 388, also kurz nachdem Chrysostomos in Antiochia die Hoffnungslosigkeit der jüdischen Stellung durch seine 5. Predigt eindrucksvoll dargestellt hatte, führte Ambrosius von Mailand, der stärkste Repräsentant des kirchlichen Machtwillens, in einer akuten Frage der Judenpolitik des Reiches mit dem Kaiser Theodosius jenen schweren Zusammenstoß herbei, dessen Verlauf die neue Lage eindeutig klarstellt[3]. In Kallinikon am Euphrat hatten die Christen auf Veranlassung ihres Bischofs eine Synagoge in Brand gesteckt. Theodosius hatte darauf dem Comes Orientis, der ihm Bericht erstattete und Verhaltungsmaßregeln erbat, geantwortet, man hätte sofort, ohne zu berichten, die zur Bestrafung der Schuldigen erforderlichen Maßnahmen treffen sollen, und hatte im besonderen angeordnet, daß die Synagoge auf Kosten des Bischofs wiederaufgebaut werden sollte. Gegen diese Entscheidung nahm Ambrosius nun in einem scharfen Protestschreiben an den Kaiser Stel-

---

1 2, 56. 2 2, 65.

3 Darüber die Briefe des Ambrosius 40 und 41 (P. L. 15, 1101ff.); vgl. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (Arbeiten zur Kirchengeschichte 2) 1929 S. 231ff.; J. R. Palanque, Saint Ambroise et l'empire romain, Paris 1933 S. 205ff.

dagegen allein für die Christen in Anspruch genommen[1] — eine Schaubühne, ein Hurenhaus, eine Mördergrube, ein Aufenthalt wilder Tiere, ein Götzentempel und eine Stätte der Teufel[2]. Die Wollust der Juden, die „wegen ihrer Schwelgerei und ihres Prassens nicht besser sind als Schweine und Böcke“[3], wird ebenso gegeißelt wie ihr Geschäftsgebaren, „ihre Räubereien, ihre Habsucht, ihre Verrätereien an den Armen, ihre Diebereien, ihre Händlerkünste.“[4] Diese Ausfälle beweisen, sofern es noch eines Beweises bedürfte, daß die vorwärtsdrängenden Kräfte im Kampf gegen das Judentum des römischen Reiches nicht nur weltanschaulich, sondern auch organisatorisch von der christlichen Kirche ausgingen, während die kaiserliche Regierung sich noch um einen Ausgleich bemühte.

Diesen aktiven Antijudaismus des Christentums sehen wir aber nicht nur im Osten des römischen Reiches. Die westlichen Provinzen, in denen die Juden, begünstigt durch den Zusammenbruch der römischen Organisation, ihre Stellung dauernd verstärkten, zeigen dieselbe Erscheinung. Es genügt hier, auf Zeno hinzuweisen, der etwa 362—372 Bischof von Verona war und als solcher einen ähnlichen Kampf gegen die Juden der Stadt führte wie Chrysostomos in Antiochia. In seinen Traktaten, besonders in denen, die vom Auszug aus Ägypten handeln und sich gegen die jüdische Auffassung vom Osterlamm und vom Osterfest wenden[5], nimmt er die traditionellen Beweisstücke auf, auch das Argument von der Verwüstung des Tempels, der Zerstörung der Altäre und Opfer[6]. Er betrachtet das Judentum als eine überwundene Größe, der nichts verblieben ist „als eine Geschichte, durchsetzt mit eitlen Hoffnungen“[7]. Die Tatsache der einstmaligen Auserwähltheit scheint nur geeignet, die Verstoßung des Volkes in ihrem ganzen Ausmaß zu enthüllen[8]. Ja die Auserwähltheit selbst wird nun wesentlich so gedeutet, daß sich in ihr die Unbrauchbarkeit des Volkes offenbarte und das kommende Unheil abzeichnete. „Warum, Jude, wünschest du dir Glück zu deinen Geschichtsbüchern, die nur Denkmäler deiner Schuld sind? Du bist lange in Ägypten Sklave gewesen, aber nicht, weil du das Los des Fremdlings hattest, sondern weil du es verdient hast. Du bist von dort errettet worden, aber nicht durch deine eigene Kraft bist du entronnen. Bei Tag hat dich

---

1 Parkes, a. O. S. 157ff. Daraus folgt allerdings noch nicht, daß das von Chrysostomos entworfene Bild des antiochenischen Judentums überhaupt nichts mit der Wirklichkeit zu tun habe, wie Parkes glaubt.

2 or. 1, 3, vgl. 6, 7. 3 or. 1, 4.

4 or. 1, 7; vgl. 6, 5, wo der Vorwurf des Geschäftemachens besonders den Patriarchen gilt.

5 Ausgabe P. L. 11; die Traktate über den Auszug 2, 54—68. Die wörtlichen Zitate gebe ich nach der Übersetzung von A. Bigelmair, Bibl. d. KV. 38, 1934. 6 2, 60—62; 66f. 7 2, 61, vgl. 2, 64. 8 2, 59. 64.

lung[1]. Mit Berufung auf sein Bischofsamt, das in Sachen der Religion auch gegen eine Maßnahme des Kaisers zu reden verpflichte, forderte er, daß die Wiederherstellung der Synagoge, eines Ortes der Untreue, eines Hauses der Gottlosigkeit, einer Zufluchtsstätte der Torheit[2] unterbleibe. Eine inzwischen vorbereitete kaiserliche Verordnung, die den Wiederaufbau der Synagoge entgegenkommenderweise nicht dem Bischof, sondern dem Staat oder der Stadt auferlegen wollte, lehnte Ambsosius mit derselben Entschiedenheit ab; denn eine Synagoge, die so oder so auf Kosten der Christen wieder errichtet wäre, würde den Juden einen unerhörten Triumph verschaffen. Dann drohte er mit dem furchtbaren Beispiel Julians[3]: „Hast du gehört, Kaiser, daß damals, als Julian den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem gab, die Arbeiter durch ein göttliches Feuer verbrannten? Willst du nicht auf der Hut sein, daß dies auch jetzt geschieht? Schon deshalb durftest du deinen Befehl nicht geben, weil Julian diesen Befehl gegeben hat!" Die Forderung des streitbaren Bischofs ging ganz unumwunden auf Strafloserklärung der Christen und auf völlige Fernhaltung des Staates von dieser Angelegenheit. Nicht die öffentliche Ordnung, nicht die Staatsraison sollte hier den Ausschlag geben, sondern nur die Religion. Theodosius, der die gemäßigte Linie der bisherigen Behandlung der Juden innehalten wollte, zeigte sich dem Protest unzugänglich. Darauf stellte ihn Ambrosius in der Kirche in Mailand persönlich und zwang ihn durch das Aufgebot seiner priesterlichen Macht zur Nachgiebigkeit.

Dieser Zusammenstoß ist immer als ein Symptom für den Aufgang der kirchlichen Macht verstanden worden. In der Behandlung des Judentums im Reich ist er ebenso bedeutsam. Gewiß hat die kaiserliche Regierung damals noch nicht auf ihre Politik der grundsätzlichen Duldung des Judentums verzichtet, aber für die Zukunft konnte an dem Sieg der kirchlichen Forderung, das Judentum als Religion zu beseitigen oder ganz rechtlos zu machen, kein Zweifel mehr sein.

---

1 ep. 40. 2 ep. 40, 14. 3 ep. 40, 12.

Wilhelm Hoppe, Borsdorf-Leipzig

11.8.1939